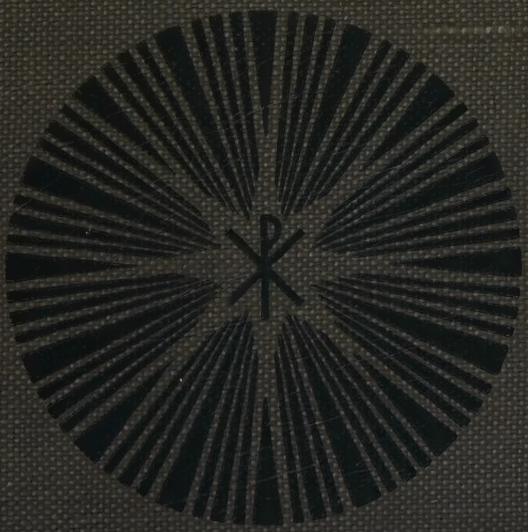
Herders theologische Bibliothek

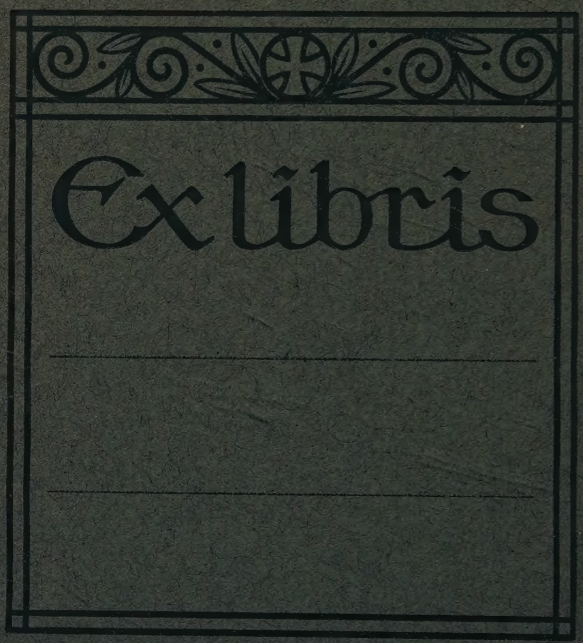
Dr Franz Kaulen

Einleitung in die heilige Schrift

III

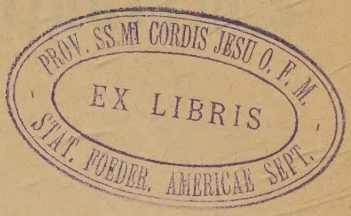


RERIA PONTIFICIA
DERICO PUSTET
ROMA



The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Prov. SS. mi Cordis Jesu O. F. M.
253.



Theologische Bibliothek.

Einleitung

in die

Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.

Von

Dr **Franz Kaulen.**

220.01
K21t
v.3

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1905.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

WITHDRAWN

Einleitung

in die

Heilige Schrift

Alten und Neuen Teſtaments.

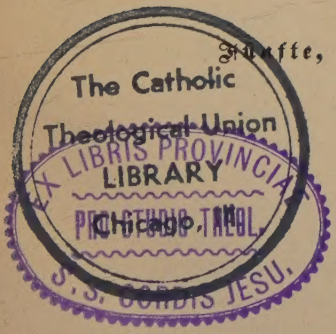
Von

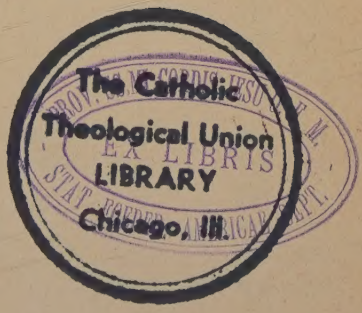
Dr Franz Kaulen.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg.

Dritter Teil.

Fünfte, verbeſſerte Auflage.





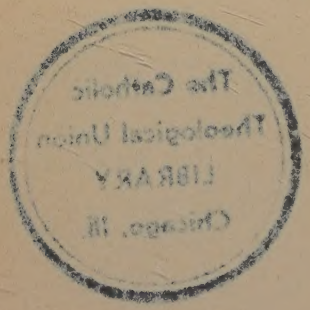
Freiburg im Breisgau.
Herderſche Verlagshandlung.
1905.
Zweigniederlaſſungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

WITHDRAWN

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 19 Iunii 1905.

✠ **Thomas,** Archiepps.



Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

220.01
K21t
v. 3

13138

Inhalt.

III. Besonderer Teil.

	Paragraph
B. Das Neue Testament	441—671
Erster Abschnitt. Anordnung und Einteilung des Neuen Testamentes	441—443
Zweiter Abschnitt. Die geschichtlichen Bücher des Neuen Testamentes	444—513
1. Die Evangelien überhaupt	444—453
2. Das Evangelium nach Matthäus	454—467
3. Das Evangelium nach Markus	468—477
4. Das Evangelium nach Lukas	478—491
5. Das Evangelium nach Johannes	492—506
6. Die Apostelgeschichte	507—513
Dritter Abschnitt. Die didaktischen Bücher des Neuen Testamentes	514—662
1. Allgemeines	514—517
2. Die Briefe des hl. Paulus	518—618
1) Reihenfolge	518—540 a
2) Der Brief an die Römer	541—548
3) Der erste Brief an die Korinther	549—554
4) Der zweite Brief an die Korinther	555—558
5) Der Brief an die Galater	559—563
6) Der Brief an die Epheser	564—569
7) Der Brief an die Philipper	570—575
8) Der Brief an die Kolosser	576—580
9) Der erste Brief an die Thessalonicher	581—584
10) Der zweite Brief an die Thessalonicher	585—587
11) Der erste Brief an Timotheus	588—593
12) Der zweite Brief an Timotheus	594—599
13) Der Brief an Titus	600—606
14) Der Brief an Philemon	607—610
15) Der Brief an die Hebräer	611—618
3. Die katholischen Briefe	619—662
1) Der Brief des hl. Jakobus	623—629
2) Der erste Brief des hl. Petrus	630—636
3) Der zweite Brief des hl. Petrus	637—644

Paragraph

4) Der erste Brief Johannis . . . . . 645—649
5) Der zweite Brief Johannis . . . . . 650—653
6) Der dritte Brief Johannis . . . . . 654—656
7) Der Brief Judä . . . . . 657—662

Vierter Abschnitt. Das prophetische Buch des Neuen Testamentes . 663—677

1. Allgemeines . . . . . 663—664
2. Die Apokalypse . . . . . 665—677

B. Das Neue Testament.

Erster Abschnitt.

Anordnung und Einteilung des Neuen Testamentes.

441. Die Zahl der neutestamentlichen Schriften ist nach Feststellung des Kanons immer siebenundzwanzig gewesen.

Diese Zahl konnte natürlich nicht allgemein erreicht werden, solange über die Aufnahme einzelner Bücher in den Kanon noch keine Einstimmigkeit vorhanden war (s. 1. Tl § 43). Dagegen sind in der Zählung nirgendwo solche Verschiedenheiten zu beobachten, wie beim Alten Testament aus der Verbindung oder Trennung einzelner Bücher hervorgegangen sind; namentlich sind bei keinem Zeugen der Tradition das Evangelium nach Lukas und die Apostelgeschichte als ein Buch gerechnet. Eine eigentliche Zahlangabe für die Bücher des Neuen Testamentes kommt zuerst in den Akten des Konzils von Hippo vor (s. 1. Tl § 46).

442. Die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher war bis zum Konzil von Trient eine sehr mannigfache; besonders wurde durch die Stellung der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe eine große Verschiedenheit herbeigeführt.

Über die vielen einzelnen Verschiedenheiten, welche hier zu bemerken sind, geben Aufschluß: Hody, De Bibliorum textibus originall. etc. IV 4, Oxonii 1705; Credner, Gesch. des neutestamentlichen Kanon, herausgeg. von Volkmar, Berlin 1860, 393 ff; Westcott, A general Survey of the Hist. of the Canon of the New Testament, 5th ed., London 1881, 591 ff.

Fast überall, sei es in Handschriften, sei es in bloßen Verzeichnissen, stehen die Evangelien an der Spitze. In einzelnen Handschriften jedoch finden sie sich an der letzten oder an der vorletzten Stelle, ersteres wohl durch die Schuld des Buchbinders (Hody a. a. O. 649, col. 45; 663, col. 125 128). Die Anordnung der einzelnen Evangelien war nicht immer die nämliche. Der Codex Cantabrigiensis, die ältesten Italatexte (Codd. Vercell. Veron. Brix. Palat. Corbei. Monac.), der gotische Codex argenteus (s. die Ausg. von Bernhardt) sowie die Apostolischen Konstitutionen 2, 57 (I 728) haben gemäß der Unterscheidung zwischen apostoli und apostolici (s. 1. Tl § 38) die Ordnung: Matthäus, Johannes, Lukas, Markus. Nach einer andern Rangordnung steht in der thebaisch-koptischen Übersetzung: Johannes, Matthäus, Markus, Lukas. In dem lateinischen Codex Claromontanus (s. 1. Tl § 44) ist die Ordnung: Matthäus, Johannes,

Markus, Lukas, in dem fragmentarischen Codex Bobbiensis: Markus, Matthäus, in dem syrischen Evangeliarium Curetons (s. 1. TI § 140): Matthäus, Markus, Johannes, Lukas. Vgl. Tischendorf, Nov. Test., ed. 8 crit. mai. III 137.

Die Apostelgeschichte hat im Morgenlande schon frühzeitig ihre Stelle nach den Evangelien erhalten; so in den Codd. Alex. Vat. Ephr. rescr., dann Cyr. Hier., Cat. 4, 36 (XXXIII 499); Can. 60 Syn. Laod. (LXVII 76); Greg. Naz., Carm. 1, 1, 12, 34 (XXXVII 474); Athan., Ep. festiv. 39 (XXVI 1177); Io. Damasc., De fid. orthod. 4, 17 (XCIV 1180). Auch das Muratorische Fragment (s. 1. TI § 43), Philastr., Haer. 88 (XII 1199), Ruf., Expos. Symb. 37 (XXI 374) geben der Apostelgeschichte den nämlichen Platz. Sonst aber ward sie namentlich im Abendlande erst später aufgeführt, bald nach den paulinischen und vor den katholischen Briefen, wie im Cod. Sinaiticus, in der Peschittho, Epiph., Haer. 76, 11 (XLII 560), Hier., Ep. ad Paul. (in Ed. Vulg.), in dem Indiculus einer Cyprianshandschrift nach Mommsen, Hermes XXI 146, Eucher., Ad Sal. 1, 2 (L 809), im Cod. Fuldensis ed. Ranke 322, auch noch im Mammotrectus (ed. Berom. 1470 f. 154[b]); — bald nach den paulinischen und katholischen Briefen, wie in den Apostolischen Kanones (Can. 84), in den memphitisch- und sahidisch-koptischen Übersetzungen, Aug., De doctr. christ. 2, 8 (XXXIV 41), Innoc., Epist. ad Exsup. (s. 1. TI § 46), Iunil., De part. div. legis 1, 6 10 (LXVIII 19 20), Isid. Hispal., De div. off. 1, 12 (LXXXIII 750); — bald an letzter Stelle nach allen andern Büchern, wie im Cod. Clarom., bei Barhebräus (Nomoc. 6, 9), Mai, Script. vet. nova coll. X 2, 54, und bei Io. Beleth, Ration. divin. offic. (CCII 66). Im sog. Dekret des Gelasius (s. 1. TI § 46) hat die Apostelgeschichte die Stellung nach den Evangelien, wo sie auch seit dem Konzil von Trient endgültig geblieben ist; die meisten vor 1590 gedruckten Ausgaben der Vulgata und Konkordanzen haben die Apostelgeschichte noch nach den paulinischen Briefen.

Von den Briefen nehmen im Muratorischen Fragment, Eus., H. E. 6, 25 (XX 584), Greg. Naz. a. a. O., Amphil. (Greg. Naz.), Iambi ad Sel. 300 (XXXVII 1596), Conc. Carthag. a. 397 (s. 1. TI § 46), Ruf. a. a. O. und in Handschriften des Abendlandes, z. B. im Cod. Amiatinus, die paulinischen den ersten Platz ein (s. jedoch das oben betreffs der Apostelgeschichte Gesagte). Dagegen haben sämtliche Unzialhandschriften des Textes, Orig., Hom. 7 in Iesu Nave 1 (XII 857), Athan. a. a. O., Cyr. Hier. a. a. O., Conc. Laod. a. a. O., Cassiod., Inst. div. lit. 14 (LXX 1125), an erster Stelle die katholischen Briefe. In den Handschriften der Peschittho ist die Anordnung der beiden Klassen verschieden, s. Wright, Catal. of Syr. Manuscr. in the Brit. Mus. I, 1870, 40 41. In den Handschriften der äthiopischen Bibel stehen die katholischen zuerst, Ludolf., Comm. hist. aeth. 298.

Auch innerhalb der beiden Klassen ist die Reihenfolge verschieden. Bei den paulinischen Briefen ist die jetzige Anordnung die in den meisten Handschriften gewöhnliche und wird als solche bezeugt Epiph., Haer. 42 (XLI 720—725 808—812). Dagegen steht Cod. ℵABCHP, Conc. Laod. Can. 60, Athan. a. a. O., Cyr. Alex., De recta fide ad reg. (LXXVI 1250), Hier., Ep. 53 ad Paul. (XXII 548), in der memphitisch-koptischen Übersetzung der Hebräerbrief zwischen dem zweiten Thessalonicherbrief und dem ersten Brief an Timotheus. Die vatikanische Handschrift ist nach einem Codex angefertigt, in welchem der Hebräerbrief zwischen dem Galater- und dem Epheserbrief befindlich gewesen war. Hug, Einl., 4. Aufl., I 247. Tischendorf, Nov. Test. III 359. Vgl. Epiph., Haer. 42 (XLI 812). Andere Reihenfolgen s. 1. TI § 43 46.

Die katholischen Briefe sind im sog. Decr. Gelas. und im Cod. Claromontanus der Rangordnung der Apostel gemäß so gestellt: Briefe des hl. Petrus, Jakobus, Johannes, Judas. Noch andere Anordnungen, bei denen namentlich der Jakobusbrief zuletzt steht, s. Cassiod., Inst. div. lit. 12—14 (LXX 1124—1125); Ruf., Expos. Symb. apost.; Aug., De doctr. christ. a. a. O.; Innoc., Ep. ad Exsup. 7; Conc. Carth. a. 397; Isid. Hisp., Etym. 6, 11 (LXXXII 230).

443. In der alten Kirche bildeten die Schriften des Neuen Testamentes zwei Klassen, Evangelien und Apostelschriften. Jetzt ist gebräuchlich, drei Klassen zu statuieren: eine geschichtliche, eine didaktische und eine prophetische.

Die Einteilung des Neuen Testamentes in zwei Klassen, Εὐαγγέλιον und Ἀποστολικόν oder auch Ἀπόστολοι, ist uralt. Sie findet sich schon Ign., Ep. ad Phil. 5, ad Smyrn. 5 7 (V 700 712 713), Iren., C. haer. 1, 3, 6 (VII 477), Clem. Alex., Strom. 7, 3 16 (IX 417 532); auch im Muratorischen Fragment weisen die Worte neque inter Profetas completum numero, neque inter apostolos auf dieselbe Einteilung hin. Tertullian hat sie unter anderem Namen, wenn er Instrumentum evangelicum und Instrumentum apostolicum unterscheidet (Adv. Marc. 4, 2; II 363). Die eine Klasse begriff bloß die vier kanonischen Evangelien, die andere sämtliche übrigen Schriften von der Apostelgeschichte bis zur Apokalypse. Diese Einteilung ist bis auf den heutigen Tag noch insofern in Kraft, als bei der kirchlichen Liturgie die eine Klasse die Evangelien, die andere die Episteln oder Lektionen liefert.

Zu Vorstehendem vgl. Hody, De Bibl. text. originall. IV 4, Oxonii 1705, 644—664; Credner, Gesch. des neutestamentlichen Kanon, herausgeg. von Volkmar, Berlin 1860, 337—416; Westcott, A general Survey of the Hist. of the Canon of the New Test., 5th ed., London 1881, 521—579; Tischendorf, Nov. Test. III 131 f; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 1, Erlangen und Leipzig 1890, 343—383; Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes, 2 Bde, Leipzig 1900, I 60.

Zweiter Abschnitt.

Die geschichtlichen Bücher des Neuen Testamentes.

1. Die Evangelien überhaupt.

444. Das Wort Evangelium bedeutet im biblischen Sprachgebrauch 1. eine frohe Botschaft, 2. die Lehre von der Erlösung durch Jesum Christum, 3. geschriebene Nachrichten vom Vollzuge der Erlösung.

Das griechische εὐαγγέλιον ist seiner ältesten Bezeichnung nach der Lohn für eine erfreuliche Nachricht (Odyss. 14, 152 166). In diesem Sinne steht das Wort in der Septuaginta 2 Sam. 4, 10. Der Sprachgebrauch gab dem Wort erst später auch die Bedeutung einer Freudenbotschaft selbst, z. B. Lucian., Asin. 26, wofür sonst εὐαγγελία steht, LXX 2 Sam. 18, 20 22 25. 4 Kön. 7, 9. Im Neuen Testamente ist wohl Eph. 1, 13 τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν nach diesem weiteren Sinne zu verstehen. Häufiger ist das in dieser Bedeutung aufzufassende Verbum εὐαγγελίζεσθαι Lycurg. 6, 3, wofür im biblischen Sprachgebrauch auch εὐαγγελίζειν steht, LXX 1 Sam. 31, 9. 2 Sam. 18, 19 u. s.; ebenso Hebr. 4, 2 6.

Den Übergang zu der stehend gewordenen Bedeutung der Freudenbotschaft von der Erlösung bezeichnen Mark. 1, 1 14 sowie alle diejenigen Stellen, an

welchen das Wort mit einem Genitivus obiectivus verbunden ist, Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14 τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, Apg. 20, 24 τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος, 1 Tim. 1, 11 τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης. Ganz allgemein aber ist im Neuen Testament das Wort Evangelium zu einem der termini technici geworden, welche das Christentum schaffen mußte, um eine Bezeichnung für die der Welt gebrachten neuen Begriffe zu haben. Als solcher steht es absolut, z. B. Matth. 26, 13 ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, Mark. 16, 15 κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, Röm. 10, 16 οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ, oder mit einem Genitivus subiectivus, z. B. Röm. 1, 1 εὐαγγέλιον θεοῦ, V. 9 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ (τοῦ θεοῦ), 2 Kor. 9, 13 τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, 2 Thess. 1, 8 τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; daher auch Gal. 1, 6 ἕτερον εὐαγγέλιον, 2, 7 τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Das unterscheidende Merkmal dieser Freudenbotschaft ist, daß sie vom Erlöser selbst verkündigt worden ist, Hebr. 2, 3. In diesem Sinne ist das Wort von allen älteren Bibelübersetzungen beibehalten worden und ist demnach in fast sämtliche alten und neuen Sprachen übergegangen. Auch in der ältesten kirchlichen Literatur erscheint es in der nämlichen Anwendung, z. B. Clem., Ep. I ad Cor. 47 (I 305): Τί πρῶτον ὑμῖν (Παῦλος) ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν. Ign., Ep. ad Phil. 5 (V 701): καὶ (τοὺς προφήτας) εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι. Iust. Mart., Dial. c. Tryph. 10 (VI 496): τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα.

In der dritten Bedeutung eines geschriebenen Buches scheint das Wort Evangelium schon bei den Apostolischen Vätern vorzukommen. Wenigstens legt bei Ign., Ep. ad Phil. 5 (V 700) die gleichmäßige Erwähnung von „Aposteln" und „Propheten" sehr nahe, unter „Evangelium" eine Schrift zu verstehen (vgl. oben S. 3): Ἀλλ' ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα, ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην, ἐπιτύχω, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. Καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν. Ähnlich ist des Zusammenhanges wegen Ep. ad Smyrn. 7 (V 713): προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται. Sicher kommt das Wort in der gedachten Anwendung bei Justinus vor, der Dial. 10 (VI 496) den Juden sagen läßt: τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα, ferner Dial. 100 (VI 709): καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών, und noch klarer Apol. I c. 66 (VI 429): οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν κτλ. Ähnlich heißt es im Briefe an Diognet (11; II 1184), wo die einzelnen Teile der Heiligen Schrift berücksichtigt werden: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. In der Folge bleibt der Gebrauch der nämliche, und schließlich erscheint er in den Überschriften der ältesten Handschriften fixiert.

445. Die Kirche kannte das Evangelium ursprünglich nur als die gepredigte Lehre von dem Leben und Wirken des Erlösers. Auch als solche nahm dasselbe hinsichtlich der Auswahl des Einzelnen frühzeitig eine feste Gestalt an.

Aufschluß hierüber geben die Schriften des Neuen Testamentes, von denen mit Bezug auf 1. II § 10 ein für allemal gilt, daß die Tradition der ältesten Kirche unzweifelhaft in ihnen (als menschlichen Geschichtsquellen) niedergelegt ist. Die Apostel mußten bei Verbreitung des Christentums sich erinnern, daß ihr Meister das Evangelium selbst nur gepredigt (Matth. 4, 23; 9, 35. Mark. 1, 14), daß er die mündliche Verbreitung desselben in Aussicht gestellt (Matth. 24, 14; 26, 13.

Mark. 13, 10; 14, 9) und daß er ihnen zur Predigt desselben bestimmten Auftrag gegeben hatte (Mark. 16, 15). Inhalt ihrer Predigt waren die persönliche Erscheinung Jesu Christi, sein Wandel auf Erden, seine Reden, seine Wunder, sein Leiden, sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, Apg. 5, 42; 8, 5; 9, 20; 11, 20; 17, 18; 19, 13. 1 Kor. 1, 23; 15, 12. 2 Kor. 1, 19; 4, 5; 11, 4. Phil. 1, 15. Ihre Berichte über diese geschichtlichen Vorgänge erhielten einen Hauptwert dadurch, daß sie Jesum selbst gekannt hatten und in nächste Beziehung zu ihm getreten waren, Luk. 1, 2. Joh. 1, 14; 19, 35; 21, 24. Apg. 1, 3 9. 2 Petr. 1, 16. 1 Joh. 1, 1. Daher wurde auch bei der Wahl eines neuen Apostels nach Jesu Hingang die Bedingung gestellt, daß der zu Erwählende als Augen- und Ohrenzeuge von der Wirksamkeit Jesu Kunde geben könne, Apg. 1, 21 22. Die Opposition der Juden aber richtete sich zunächst gegen die Predigt von der Person Jesu Christi, Apg. 4, 17 18; 5, 40.

Gewiß gab es nun im Leben Jesu Tatsachen, von deren Verkündigung keine Predigt absehen konnte. Vor allem gehörte dazu seine Auferstehung, deren Wichtigkeit für den Glauben an die Erlösung 1 Kor. 15, 12 ff dargelegt ist, Apg. 1, 22; 2, 32; 4, 33; 10, 40; 13, 30 34 37; 17, 3 18. 2 Tim. 2, 8. 1 Petr. 1, 3; 3, 21. Ebenso wichtig war die Predigt vom Leiden und Tod Jesu, Apg. 3, 18; 17, 3. Röm. 5, 9. 1 Kor. 1, 13 23; 2, 2; 15, 3. Hebr. 13, 12. 1 Petr. 2, 21; 3, 18; 4, 1. Bei allem übrigen aber, das den Aposteln aus Jesu Leben bekannt war, mußte eine Auswahl nötig werden. Schon die Menge des Wissenswürdigen war gar zu groß, Joh. 21, 25. Aber auch sonst waren bei den einzelnen Erlebnissen, Taten und Reden Jesu mancherlei Umstände in Betracht zu ziehen, welche die Predigt derselben mehr oder weniger geeignet machen mußten. Wie in späterer Zeit die Geschichte von der Ehebrecherin oder vom Blutschweiß Jesu nicht zu allgemeiner Mitteilung passend erschien (s. 1. Tl § 47), so mußten auch schon die Apostel auf die Anschauungen der damaligen Welt und die Fassungskraft ihrer Zuhörer verständige Rücksicht nehmen. Es ist glaublich, daß die Apostel schon in der Zeit, während welcher sie nach der Anweisung des Herrn in Jerusalem zusammen blieben (Apg. 2, 44; 8, 1; 11, 1), in Bezug auf die notwendige Auswahl eine Verabredung getroffen haben; noch mehr aber mußte die Übung der Predigt lehren, welche Mitteilungen aus der persönlichen Geschichte Jesu einer Wirkung auf die zu bekehrende Welt sicher waren. So bildete sich notwendig in Bezug auf die quantitative Auswahl eine Norm, nach welcher bei der Predigt des Evangeliums verfahren wurde. Demnach konnte der hl. Lukas dem Römer Theophilus versprechen, er werde ihm alles, was ihm mitgeteilt worden, urkundlich bestätigen, obschon er nur eine beschränkte Auswahl von Taten und Reden Jesu zu bieten hatte, und obwohl Theophilus anderweitig unterrichtet worden war, Luk. 1, 3. Apg. 1, 1.

Die Form der Predigt kann durch Verabredung und Erfahrung sonst nur in beschränktem Maße bestimmt werden, weil sie zumeist von der Individualität des Predigers abhängt. Allein diese Individualität konnte bei dem Evangelium nur einen geringen Einfluß ausüben. Die Männer, welche die Predigt unternahmen, waren Morgenländer, und zwar Juden, deren Sprache zur Zeit des Kaisers Tiberius und Nero keine reiche Wahl im Ausdruck gestattete. Sie waren ferner ungelehrte Männer, deren Geist nicht durch wissenschaftliche Tätigkeit eine größere Gedankenfülle und Flexibilität hätte gewinnen können. Demnach läßt es sich kaum anders denken, als daß das Evangelium schon von den Aposteln in ziemlich übereinstimmender Form gepredigt wurde. Hierbei war es durch die sprachlichen Verhältnisse der Länder, auf welche sich schon die apostolische Tätigkeit erstreckte, gefordert, daß es eine doppelte Form, eine aramäische und eine griechische, neben-

einander gab, und daß die beiden Fassungen derselben sowohl inhaltlich als wörtlich einander entsprachen.

Frühzeitig aber mußten die Apostel sich nach Helfern bei ihrer Wirksamkeit umsehen. Unter den Stellvertretern, welche sie sich wählten, befanden sich auch solche, denen die Verkündigung des Evangeliums anvertraut wurde; dieselben hießen Evangelisten, Apg. 21, 8. Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5. Da von sieben Diakonen nur ein einziger diese Bezeichnung trägt, werden die Apostel bei der Auswahl besonders vorsichtig verfahren sein: unter den Vorsichtsmaßregeln aber ist notwendig die Beständigkeit der Form vorauszusetzen. Die Beibehaltung derselben ist bei den Apostelschülern um so wahrscheinlicher, weil bei ihnen neben der Ehrfurcht vor der Sache auch noch die Pietät gegen ihre Lehrer wirksam blieb. Jedenfalls war also das Evangelium nach Inhalt und Form schon mündlich festgestellt, bevor es schriftlich aufgezeichnet wurde.

446. Erst bei weiterer Ausbreitung des Christentums konnten vereinzelte Bedürfnisse hervortreten, welche den Besitz des Evangeliums in schriftlicher Form wünschenswert machten.

Insofern die Apostel von ihrem Herrn keinen Auftrag erhalten hatten, als Schriftsteller aufzutreten, mußte die Predigt immer das ordentliche Mittel zur Ausbreitung des Christentums bleiben; daher sagt der Apostel Röm. 10, 17 ganz allgemein: fides ex auditu. Weder direkt noch indirekt ist festgestellt, daß im Anfange der Kirche jemals die Bekehrung zum Christentum schriftlich geschehen wäre. Auch wenn die Legende den Heiland in einem Briefwechsel mit dem König Abgar darstellt, läßt sie ihn doch das Versprechen ablegen, er werde demselben einen seiner Apostel schicken, um ihn zu heilen „und ihm das Leben mitzuteilen" (Eus., H. E. 1, 13, 10; XX 124). Als untergeordnetes Mittel aber konnte die schriftliche Darstellung der christlichen Wahrheit neben der Predigt zur Wiederholung und Einprägung des Gehörten dienen. Daher haben Petrus, Paulus, Johannes, Jakobus, Judas Thaddäus Briefe an einzelne Gemeinden und Personen geschrieben, welche schon durch die Predigt für das Christentum gewonnen waren; vgl. bes. Röm. 15, 15. 1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 11, 7. Gal. 1, 9; 4, 13. 2 Thess. 2, 5. 2 Petr. 1, 12; 3, 1. Jud. 3. Bemerkenswert ist, daß alle diese Schriftstücke das Evangelium vom Leben und Leiden Jesu als vollständig bekannt voraussetzen und dieses nirgendwo, auch 1 Kor. 15, 6 nicht, zu erweitern oder zu vervollständigen suchen. Wie nun alle diese Schriftstücke aus ganz bestimmten, einmaligen Veranlassungen hervorgegangen sind, so sind auch zur schriftlichen Abfassung des Evangeliums im engeren Sinne nur äußere, partikuläre Ursachen maßgebend gewesen, welche ohne die vorhergegangene Predigt nicht eingetreten sein würden. Das Evangelium nach Lukas sagt 1, 1 ausdrücklich, daß die schriftlichen Darstellungen von dem Hergange der Erlösung auf der mündlichen Predigt von Augenzeugen beruhten, und nach V. 4 schreibt der Verfasser für jemanden, der über den betreffenden Gegenstand schon unterrichtet ist (κατηχήθης, vgl. Apg. 18, 25. 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6), um ihm das Gehörte durch die Sicherheit, welche das geschriebene Wort bewirkt, zu bestätigen. Dem entspricht, was die kirchliche Tradition von der Entstehung der einzelnen Evangelien berichtet. Ganz allgemein sagt Irenäus (Adv. haer. 3, 1; VII 844): Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt. Nach der von Papias (Eus., H. E. 3, 39; XX 300), Irenäus (Adv. haer. 3, 1; VII 845) und Klemens von Alexandrien (Eus., H. E. 2, 15; 6, 14; XX 172 552) gleichmäßig

überlieferten Nachricht, welche alle Kennzeichen einer echten Tradition an sich trägt, hat Markus auf Bitten der christlichen Römer das, was der hl. Petrus ihnen über das Leben und Wirken des Heilandes gepredigt, zu Papier gebracht. „Lukas, der Gefährte Pauli", sagt Irenäus (Adv. haer. 3, 1, 1; VII 845), „legte das von diesem gepredigte Evangelium in einem Buche nieder." Bei Eusebius dann findet sich die, wenn auch spät niedergeschriebene, doch wohl beglaubigte Angabe, daß Matthäus das Evangelium, welches er den Hebräern gepredigt hatte, vor seiner Missionsreise schriftlich aufgezeichnet habe, um seinen geistlichen Kindern ein Andenken zu hinterlassen (τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. H. E. 3, 24, 6; XX 265). Der hl. Johannes endlich schrieb nach Irenäus und Klemens von Alexandrien ein viertes Evangelium bloß deswegen, weil drei schon vorhandene einem durch Irrlehren neu entstandenen Bedürfnisse nicht genügten, Iren., Adv. haer. 3, 11, 1 (VII 879 f). Eus., H. E. 3, 24 (XX 265). Andere als die vier genannten Schriften sind von der Kirche nie als Ausfluß des gepredigten Evangeliums betrachtet worden. Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia, sagt Irenäus (3, 11, 8; VII 885).

447. Obgleich schon viele der ältesten Christen Veranlassung nahmen, die Predigt vom Leben und Wirken des Erlösers aufzuschreiben, so hat die Kirche doch nur vier solcher Einzelschriften als kanonische Evangelien anerkannt.

Schon das Evangelium nach Lukas sagt in der Vorrede 1, 1 2, es hätten bereits viele unternommen, die Predigt der Apostel über die Vollbringung der Erlösung in eine geordnete Darstellung zu bringen. Außer unsern beiden ersten Evangelien, welche hierbei mitverstanden sein können, ist kein derartiger Versuch zur Kenntnis der Späteren gekommen, denn die häretischen Evangelien, an welche die Kirchenväter bei dieser Stelle erinnern (Orig., Hom. 1 in Luc.; XIII 1803), bestanden bei Abfassung des dritten Evangeliums noch nicht. Die Veranlassung zu solchen „Diegesen" lag vermutlich in der Erwägung, daß bei der Abwesenheit und dem Absterben der Apostel die Predigt von Jesus nicht mehr den Eindruck an sich tragen werde, welcher der Verkündigung durch Augenzeugen eigen war; hierfür sollte durch die Eigentümlichkeit des geschriebenen Wortes ein Ersatz geschaffen werden. Wenn nun die Kirche auf der Forderung des direkt oder indirekt apostolischen Ursprunges bestand (s. 1. Tl § 38), so konnten allerdings nur vier Evangelien als kanonisch zugelassen werden. Von der Richtigkeit dieser Bestimmung war man so überzeugt, daß schon im 2. Jahrhundert die Vierzahl der Evangelien als ein Ergebnis innerer Notwendigkeit angesehen und aus tiefliegenden Gründen erklärt wurde, s. Iren., Adv. haer. 3, 11, 8 (VII 885). Orig. a. a. O. Aug., Cons. evang. 1, 3 (XXXIV 1044).

448. Gemäß der Art und Weise, nach welcher von der Kirche das Verhältnis zwischen dem gepredigten und dem geschriebenen Evangelium aufgefaßt wurde, sind die vier kanonischen Evangelien immer nur als vierfacher Ausdruck des einen Evangeliums, nicht als vier selbständige Schriftwerke betrachtet worden.

Soweit nur die kirchliche Tradition zurückverfolgt werden kann, tragen die vier Evangelien den Titel Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, Evangelium secundum Lucam, secundum Ioannem. Bei dieser Bezeichnung liegt klar zu Tage, daß die genannten Männer nicht als Verfasser im gewöhnlichen Sinne des Wortes,

sondern nur als Darsteller eines schon vorhandenen Lehrinhaltes angesehen wurden. Allerdings hat der moderne Unglaube das κατά so deuten wollen, als seien die jetzigen Evangelien nur späte Aufzeichnungen eines Inhaltes, der auf die vier Evangelisten als Verkünder zurückgeführt worden sei. Allein der Sprachgebrauch der Septuaginta, welcher hier entscheidend ist, lehrt 2 Mach. 2, 13 deutlich, daß κατά auch vom Verfasser angewendet wurde (ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ Νεεμίαν, Vulg. in commentariis Nehemiae). Bloß weil die Heilige Schrift immer vom Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ spricht, scheute man sich εὐαγγέλιον Ματθαίου, Μάρκου κτλ. zu sagen, obwohl der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιόν μου Röm. 2, 16 den Genitivs nahelegte. In den Apostolischen Kanones c. 85 steht zuerst εὐαγγέλια τέσσαρα Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου. Für Irenäus sind daher die vier Evangelien „das Evangelium in vier Gestalten", τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον (Adv. haer. 3, 11, 8; VII 885), für Origenes τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἓν ἐστιν εὐαγγέλιον (Comm. in Io. 1, 5; XIV 193); der hl. Augustinus spricht von quattuor evangeliis vel potius quattuor libris unius Evangelii (Tract. in Io. 36, 1; XXXV 1662). Dieser Auffassung gemäß wurden die vier Evangelisten immer mit den vier Cherubim der Apokalypse verglichen, welche als εἰκόνες τῆς πραγματείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ galten; das eine Bild des Heilandes erschien bei diesem Evangelisten nach seiner menschlichen, bei jenem nach seiner prophetischen, bei dem dritten nach seiner priesterlichen, bei dem vierten nach seiner göttlichen Seite, wenn der Anfang oder auch der ganze Charakter jeder einzelnen Evangelienschrift ins Auge gefaßt wurde (s. Iren., Adv. haer. 3, 11, 8; VII 885. Aug., Cons. evang. 1, 6; XXXIV 1046). Seit dem hl. Hieronymus, der Prol. Comm. in Matth. XXV, 19 diese Verteilung angegeben hat, wird demnach der hl. Matthäus immer mit dem Menschen, Markus mit dem Löwen, Lukas mit dem Stier, Johannes mit dem Adler abgebildet; diese Symbole sollen der Überzeugung Ausdruck leihen, daß in den Schriften derselben das eine Evangelium von Jesus Christus nach demselben göttlichen Ratschluß zu vierfacher Darstellung gelangt, wonach die göttliche Wirksamkeit in den Attributen der vier Apok. 4, 6 ff und Ez. 1, 5 ff beschriebenen Wesen symbolisiert ist.

449. Dieser Auffassung entspricht die innere Beschaffenheit der Evangelien, indem dieselben neben vollständiger schriftstellerischer Selbständigkeit dennoch eine große Übereinstimmung sowohl im Inhalte als in der Form erkennen lassen.

Bei der Betrachtung der hiermit anerkannten Tatsache wird das vierte Evangelium füglich außer acht gelassen, da es sowohl nach inneren Gründen wie nach bestimmten äußeren Angaben eine Ergänzung zu den drei früheren bildet und deswegen kaum ein Zwölftel seines Inhaltes mit denselben gemein hat. Indem man nun bei den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas Übereinstimmung (und Abweichung) vor die Augen zu führen suchte, hat man die Texte derselben vielfach kolonnenweise nebeneinandergestellt und so eine Synopse hergerichtet; diesem Gebrauch zufolge heißen die drei früheren Evangelien gewöhnlich synoptische, ihre Verfasser aber Synoptiker. Im folgenden ist daher vorzugsweise von einer doppelten Dreizahl die Rede, während für das Evangelium nach Johannes auf § 492 verwiesen werden muß. Die synoptischen Ausgaben der drei Evangelien sind verzeichnet unter andern bei Reuß, Gesch. der heiligen Schriften des Neuen Testamentes, 6. Ausg., Braunschweig 1887, die katholischen bei Cornely, Hist. et crit. Introd. in libros sacros III, Parisiis 1886, 278 f; vgl. auch Gla, Systematisch geordnetes Repertorium der kath.-theol. Literatur I, Paderborn 1895, 353 ff. Die wichtigsten sind: Anger, Synopsis Evangeliorum Matth., Marc., Luc. etc., Lipsiae 1852;

Tischendorf, Synopsis Evangelica (mit Beifügung des vierten Evang.), Lips. 1878, editio sexta emendata, Lips. 1891; Hack, Synopse der drei ersten Evangelien bearbeitet, Freiburg i. Br. 1892; Sevin, Die drei ersten Evangelien synoptisch zusammengestellt, Wiesbaden 1866; Coleridge, Vita vitae nostrae, Lond. 1869; The Life of our Life, ebd. 1876; Walsh, Harmony of the Gospel Narratives of the Passion, Resurrection and Ascension of our B. L., Dublin 1879; Rumeau, Harmony of the Gospels, New York 1898. Mit Aufwendung aller typographischen Mittel und zugleich mit sorgfältiger Kritik angefertigt ist Rushbrooke, Synopticon, an Exposition of the common matter of the Synoptic Gospels, Lond. 1880. Nicht als Synopsen, sondern als Evangelienharmonien gehören noch hierher: R. Ch. Theophil, Das Evangelium Jesu Christi, Paderborn 1860, und Lohmann, Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus. Nach den vier Evangelien zusammengestellt, Paderborn 1885. Vgl. auch Art. Evangelienharmonie, in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV, 2. Aufl., 1035, und Chr. Pesch, Über Evangelienharmonien, in der Innsbrucker Zeitschr. für kathol. Theol. X (1886) 225 ff. Zu den folgenden Ausführungen vgl. Westcott, An Introduction to the study of the Gospels, 7th ed., Cambridge and London 1888, 192.

Im allgemeinen ist das Verhältnis der (synoptischen) Evangelien zueinander so zu bezeichnen, daß sie eine dreifache Übereinstimmung neben dreifacher Verschiedenheit zeigen. Die Konkordanz erscheint zuerst bei der Auswahl des gesamten Stoffes und der Anlage des Ganzen, dann bei der Erzählung des Einzelnen nach Inhalt und Form, endlich bei der Wahl des Ausdrucks. Die Abweichung der einzelnen Evangelien dagegen tritt hervor erstens in selbständiger Anordnung und Gruppierung des Einzelnen, zweitens in Einschaltung neuer Abschnitte oder Hinzufügung von Einzelheiten zu dem gemeinschaftlich Erzählten, drittens in eigentümlicher Einkleidung und Darstellung.

Sämtliche drei Evangelien schildern hauptsächlich die messianische Wirksamkeit Jesu auf dem Boden von Galiläa in derselben Reihenfolge der einzelnen Akte: das Auftreten des hl. Johannes, die Taufe Jesu und seine Versuchung, seine Rückkehr aus der Wüste nach Galiläa, seine Predigt daselbst, seine letzte Reise und seinen Einzug nach Jerusalem, seine letzte Predigt in der heiligen Stadt, sein Leiden und seine Auferstehung. Dagegen gruppiert innerhalb dieser Reihenfolge das erste Evangelium den Stoff systematisch, während die beiden folgenden ihn vorherrschend chronologisch anordnen. Wichtiger als diese äußere Verschiedenheit ist die innere; jedes Evangelium verfolgt seinen eigenen leitenden Gedanken, durch welchen alles Einzelne harmonisch zu einem Ganzen verbunden wird.

Während aber alle Evangelien in der Absicht übereinstimmen, das Erlösungswerk Jesu Christi zur Kenntnis zu bringen, gehen die einzelnen weit in der Auswahl der Tatsachen auseinander, welche zu diesem Werke gehören. Das erste und das dritte bringen Mitteilungen aus der Kindheit Jesu, welche im zweiten fehlen. Eine Reihe von Ereignissen, welche im ersten und im zweiten Evangelium aus der Tätigkeit Jesu in Galiläa berichtet wird (Matth. 14, 22 bis 16, 12. Mark. 6, 45 bis 8, 26), ist im dritten übergangen; dagegen enthält bloß letzteres eine noch größere Reihe von Einzelheiten, welche mit einer Reise nach Jerusalem in Verbindung gebracht werden (Luk. 9, 51 bis 18, 14). Alle erzählen ausführlich von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung; dagegen spricht Matthäus nicht von seiner Himmelfahrt. Das Evangelium nach Markus, das dem Inhalte nach die geringste Zahl eigentümlicher Bestandteile aufzuweisen hat, enthält den größten Reichtum an einzelnen Zügen, welche die Anschaulichkeit der Darstellung bedingen. In einzelnen Fällen, wie bei den Genealogien und den Erzählungen vom Abendmahl, vom Leiden

und von der Auferstehung des Herrn, erwachsen aus solchen Verschiedenheiten wegen unserer Unkenntnis der vorausgesetzten Tatsachen ernstliche Schwierigkeiten. Zur Hebung derselben ist eine eigene Literatur entstanden, welche mit der Schrift des hl. Augustinus De consensu evangelistarum libri IV (XXXIV 1044) beginnt, und aus der für die letzte Zeit u. a. zu nennen sind: Patritii De Evangeliis libri III, Frib. Brisg. 1853; Grimm, Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868; Aberle, Die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurteilung Jesu, Tüb. Quartalschr. 1871, 3 ff; Roth, Die Zeit des letzten Abendmahles, Freib. 1874; Cornely, Introd. III 189 f, sowie die Kommentare von Schanz zu den einzelnen Evangelien. Wo solche Schwierigkeiten nicht entstehen, sind die Verschiedenheiten doch zahlreich und auffallend und beweisen die unabhängige Entstehung der einzelnen Schriften ebenso deutlich, wie deren allgemeine Übereinstimmung für einen ursprünglichen Zusammenhang spricht.

Bezüglich der aufgenommenen Einzelheiten hat man Übereinstimmung und Verschiedenheit auf Zahlenverhältnisse zurückzuführen gesucht. Diese vermögen natürlich nur annähernde Genauigkeit zu erreichen, geben aber innerhalb einer solchen Einschränkung einen zuverlässigen Maßstab. Wenn der gesamte Inhalt der einzelnen Evangelien durch 100 ausgedrückt wird, so sind dabei eigentümlich beim Evangelium nach Matthäus 42, nach Markus 7, nach Lukas 59 Prozent; mit den übrigen gemeinschaftlich aber bei Matthäus 58, Markus 93, Lukas 41 Hundertstel, so daß bei Markus gerade das Umgekehrte stattfindet wie bei Johannes (s. o.). Wird die räumliche Ausdehnung derjenigen Textstücke, welche gemeinschaftlich vorkommen, durch 100 bezeichnet, so verteilt sich diese Gesamtzahl so, daß Matthäus, Markus und Lukas in 53, Matthäus und Markus in 20, Matthäus und Lukas in 21, Markus und Lukas in 6 Hundertteilen übereinstimmen. Wofern aber der Inhalt sämtlicher drei Evangelien nach dem Prinzip, welches in den mittelalterlichen Evangeliarien befolgt ist, in 150 Abschnitte zerlegt wird, so sind davon eigentümlich für Matthäus 14, für Markus 2, für Lukas 37 Abschnitte; gemeinschaftlich aber haben Matthäus, Markus und Lukas 65, Matthäus und Markus 15, Matthäus und Lukas 12, Markus und Lukas 5 Abschnitte. Bei Zusammenfassung dieser ganz analogen Resultate zeigt sich, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Evangelium die Übereinstimmung im Inhalt vorherrschend ist, und daß das erste mit dem dritten, räumlich genommen, mehr übereinstimmt als von ihm abweicht. Von dem gesamten Inhalt der synoptischen Evangelien sind ungefähr zwei Fünftel allen gemeinsam, während das, was nur in dem einen oder dem andern vorkommt, wenig mehr als ein Drittel des Ganzen beträgt.

Was die Wahl des Ausdrucks betrifft, so zeigt jedes Evangelium eine Anzahl von Wörtern und Wortverbindungen, welche ihm ganz eigentümlich sind. Vgl. Gersdorf, Beiträge zur Sprach-Charakteristik der Schriftsteller des N. T., Leipzig 1816, und Zeller, Vergleich. Übersicht über den Wörtervorrat der sämtl. neutestamentl. Schriftsteller, Theol. Jahrbücher II (1843) 443. Die wörtliche Übereinstimmung bei den drei Evangelien ist geringer, als gewöhnlich angenommen wird, weil durch die Gleichheit des Inhaltes doch die Selbständigkeit der Darstellung nicht aufgehoben worden ist. So sind bei Matthäus von den 58 Hundertsteln, welche oben als gemeinschaftlich mit andern Evangelisten bezeichnet worden sind, nur 16 zugleich auch wörtlich übereinstimmend; bei Markus von 93 ebenfalls 16, bei Lukas von 41 nur 10. Dies gibt zwischen inhaltlicher und zwischen wörtlicher Übereinstimmung ein Verhältnis, wie 25 : 7 bei Matthäus, 40 : 7 bei Markus, 28 : 7 bei Lukas. Dabei ergibt sich die höchst wichtige Tatsache, daß die Gleichheit des Ausdrucks bei allen Evangelisten überwiegend in der Anführung von

fremden Worten, besonders des Herrn, obwaltet. Nach dem angegebenen Prozentsatz sind bei Matthäus 14, bei Markus 13, bei Lukas 9 Hundertteile Anführungen solcher Art. Da nun der erzählende Teil etwa bei Matthäus ein Viertel, bei Markus die Hälfte, bei Lukas ein Drittel beträgt, so können die angeführten Verhältnisse in folgender Weise übersichtlich dargestellt werden:

	Erzählung		Anführung	
	eigentümlich	gemeinsam	eigentümlich	gemeinsam
Matthäus . . .	23	2	60	15
Markus	47	3	37	13
Lukas	34	0,50	56	9,50.

Folglich kommt wörtliche Übereinstimmung in den referierenden Partien bei Matthäus 2,5mal, bei Markus 4mal, bei Lukas 9mal so oft vor wie in dem bloß erzählenden Text. Ausführlicheres s. bei Norton, Genuiness of the Gospels I, London 1868, 373 ff. Noch gehört hierher die von Marsh (A Dissertation on the Origin and Composition of the three first Canonical Gospels, Cambr. 1801, deutsch von Rosenmüller im II. Bde der Anmerkungen und Zusätze zu J. D. Michaelis' Einl. 2c., Göttingen 1795, 319 f) konstatierte Tatsache, daß immer, wenn Matthäus und Lukas wörtlich übereinstimmen, die nämlichen Worte auch bei Markus zu finden sind; nie stimmen Matthäus und Lukas abweichend von Markus miteinander wörtlich überein.

Alles vorher Gesagte würde auch auf das Evangelium nach Johannes auszudehnen sein, wenn dieses nicht grundsätzlich von der Betrachtung ausgeschlossen wäre.

450. Den dargestellten Tatbestand haben neuere Gelehrte auf ganz unhaltbare Weise durch Abhängigkeit teils des einen Evangeliums vom andern, teils sämtlicher von einem geschriebenen oder mündlich fortgepflanzten Urevangelium zu erklären versucht.

Die Untersuchung über Ursprung und Zusammenhang der drei ersten Evangelien wird jetzt gewöhnlich die synoptische Frage oder auch die Evangelienfrage genannt. Sie wird vorzüglich von protestantischen Gelehrten behandelt; seit Lessing bildet sie protestantischerseits, zum großen Schaden für Wissenschaft und Glaube, den Hauptbestandteil der neutestamentlichen Studien und hat besonders in den letzten Jahrzehnten eine unübersehbare Reihe von Schriften und Abhandlungen hervorgerufen. Auf katholischer Seite ist besonders Schanz (Die Markushypothese, Tüb. Quartalschrift 1871, 489 ff; Die Traditionshypothese, ebd. 1885, 216 ff) in diese Untersuchung eingetreten; in gewissem Sinne gehört hierher auch das oben S. 10 genannte Buch von Grimm, sowie dessen Leben Jesu, Regensburg 1876 ff. Übersichtliche Darstellungen der ganzen Untersuchung nebst der einschlägigen Literatur s. bei Reuß, Gesch. der heiligen Schriften N. T., 5. Ausg., 173 ff; Langen, Grundr. der Einl. in das N. T. 52 ff; Cook, Holy Bible, N. T. I p. VII f; Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XXV (1882) 189 ff; Salmon, A historical Introduction to the study of the Books of the N. T., London 1885, 153 f; Holtzmann, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in das N. T., 3. Aufl., Freiburg 1892, 340 ff; Cornely, Introd. III 170 f; B. Weiß, Lehrb. d. Einl. in das N. T., 3. Aufl., Berlin 1897, 453 ff; Schäfer, Einl. in das N. T., Paderborn 1898, 248; Belser, Einl. in das N. T., Freiburg 1901, 233 ff.

Der zwischen den drei Evangelien beobachtete Tatbestand ist vorerst durch die Annahme erklärt worden, daß je eines nach den beiden andern bearbeitet sei. Hierbei ist jede nach der Kombinationsrechnung mögliche Ordnung zwischen den drei Evangelien als die richtige bezeichnet worden; jedes Evangelium soll nach diesem die

erste, nach jenem die zweite, nach einem andern die dritte Stelle in der genealogischen Entwicklung einnehmen. Vgl. Reuß, Gesch. ꝛc. 176. Diese Mannigfaltigkeit der Ansichten ist an sich schon eine Widerlegung der in Rede stehenden Theorie; wäre sie richtig, so müßten sich ihre Vertreter zu einer bestimmten Anwendung derselben einigen. Dabei kann die gedachte Annahme wohl die Übereinstimmung der Evangelien im allgemeinen, aber nicht die bei derselben beobachtete Methode, auch nicht die vorhandene Verschiedenheit erklären. Dies ist längst eingesehen, so daß jetzt kaum noch ein Gelehrter sich einzig zu dieser Theorie zu bekennen wagt.

Eine andere Aufstellung sucht das zwischen den synoptischen Evangelien bestehende Verhältnis dadurch zu erklären, daß sie sämtlich auf einer verloren gegangenen schriftlichen Quelle, einem sog. Urevangelium, beruhten. Dieses Geschichtsbuch soll nach der früheren Annahme in griechischer, nach späterer aber in hebräischer oder aramäischer Sprache verfaßt gewesen sein. Die Unmöglichkeit, hiermit die bestehenden Verschiedenheiten zu erklären, ward Anlaß zu immer neuen Modifikationen der Theorie: das Urevangelium soll von den Synoptikern erst benutzt worden sein, nachdem es schon mannigfach interpoliert gewesen; Markus und Lukas sollen eine griechische Übersetzung des ursprünglichen Textes vor sich gehabt haben usw. Diese Künstelei ist so weit fortgesetzt worden, bis für jeden bei der Analyse der Evangelien vorkommenden Fall eine eigene Theorie gebildet wurde. Hierbei ist nur übersehen worden, daß der Verlust einer solchen Evangelienquelle sowie das Fehlen jeder Nachricht darüber geradezu unerklärlich sein würde, und daß solche literarischen Zustände und Verfahren, wie die Annahme voraussetzt, wohl im 18. und 19. Jahrhundert, aber nicht im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen sind. Eine neue Stütze suchte A. Resch der Theorie von einem „vorkanonischen" Evangelium zu geben durch die Sammlung von allerlei „Agrapha" und „außerkanonischen Paralleltexten" zu den Synoptikern (s. Texte u. Untersuchungen usw., hrsg. von Gebhardt und Harnack V 4 [1889]; vgl. ebd. X 1—5 [1893—1897]), mit deren Hilfe er die unsern Evangelien zu Grunde liegende „Urschrift" rekonstruieren will. Sein Versuch hat aber in Ropes, Die Sprüche Jesu usw. (Texte u. Untersuchungen XIV 2 [1896]) bereits einen unbarmherzigen Richter gefunden und findet im Kreise der Fachgelehrten keinen Anklang.

Da man sich schon bald überzeugt hatte, daß das mündliche Evangelium in der ersten Zeit die Hauptquelle christlicher Erkenntnis gewesen sein muß, und doch die Hypothese von schriftlichen Evangelienquellen nicht aufgeben wollte, so verfiel man auf den Ausweg, schriftliche Quellen anzunehmen, welche gleichsam Träger oder Mittelpunkte der umlaufenden Traditionen gewesen seien; aus diesen sollen die heutigen Evangelien zu einer Zeit entstanden sein, da man sich die evangelische Geschichte schon nach dogmatischen Tendenzen zurechtzulegen suchte, und hierzu sollen die mündlichen Zutaten benutzt worden sein. Es soll einen hebräischen „Urmatthäus" und einen griechischen „Urmarkus" gegeben haben, beide schon im 2. Jahrhundert verloren gegangen, aus denen die beiden ersten Evangelien und nachträglich auch das dritte mit Hilfe von umlaufenden Legenden und theologischen Spekulationen zu stande gebracht worden. Dies hat dazu geführt, den „Urbestandteilen" in den heutigen Evangelien kritisch nachzuspüren, und so ist diese Theorie, abgesehen von aller inneren Unmöglichkeit, wieder durch die unglaublich große Verschiedenheit der Ergebnisse, welche hierbei zu Tage getreten, als unhaltbar erwiesen. Dabei setzt sie einen kritischen Scharfsinn voraus, welcher geradezu als lächerliche Forderung erscheint; so will Ewald (Bibl. Jahrb. 1848 1849) herausgebracht haben, daß bei der vorausgesetzten Evangelienentwicklung auch noch Zwischenglieder verloren sind, wonach in der ganzen Reihe Markus die dritte, Matthäus die fünfte, Lukas die neunte Stelle bezeichnet.

Nimmt man noch hinzu, daß die drei angegebenen Hypothesen in den mannigfachsten Formen miteinander verbunden worden sind, und daß jeder neu auftretende Schriftsteller sich gleichsam die Sporen zu verdienen sucht, indem er eine neue Theorie aufstellt und aufs Einzelne anwendet, so läßt sich leicht ein Schluß auf die unglaublich große Zerfahrenheit und Willkürlichkeit machen, von welcher die ganze einschlägige Literatur beherrscht ist. Nur bei gänzlicher Verwechslung von Meinung und Überzeugung kann inmitten eines solchen Chaos noch immer von „sicheren Erkenntnissen" gesprochen werden.

451. Diesen willkürlichen Hypothesen gegenüber ist das Verhältnis der Evangelien zueinander lediglich aus der schon angeführten Tatsache zu erklären, daß sie alle Ausfluß des mündlichen Evangeliums sind.

Im ganzen ergibt sich dies schon aus den äußeren Gründen, welche oben § 447—449 angeführt sind. Allein auch bei der Betrachtung der Evangelien selbst läßt sich aus inneren Gründen das nämliche erschließen. Eine regelrecht angelegte Geschichtschreibung würde entweder eine Biographie Jesu Christi oder ein Tagebuch seiner Wirksamkeit geschaffen haben. Die Evangelien aber stellen nur einzelne ergreifende Vorgänge und folgenschwere Aussprüche dar, wie sie sich dem Gedächtnis der Augen- und Ohrenzeugen von selbst einprägen mußten, und wie sie geeignet waren, für den Zweck der Bekehrung zu wirken. In der Auswahl des betreffenden Stoffes ist die apostolische Predigt nicht zu verkennen. Soweit auf diese aus der Apostelgeschichte und den Briefen des Neuen Testamentes geschlossen werden kann, hatte sie ihren Mittelpunkt in den Geheimnissen des Leidens und der Auferstehung, auf welche die frühere Wirksamkeit des Herrn wie auf ihr Ziel hinauslief. Erzählungen also, welche dem nämlichen Zweck, wie die Predigt, dienten, mußten Jesu letzten Lebensabschnitt besonders ausführlich und eingehend darstellen; bei den Zügen aus seinem früheren Lebensbild war nur deren Zusammenhang mit der endlichen Aufgabe, nicht ihre Datierung, ja nicht einmal ihre Aufeinanderfolge von Bedeutung. Die ganze Wirksamkeit Jesu war dem Prediger nur eine Vorbereitung auf seinen Opfertod, bei der es weder einer Jahres- noch einer Festzählung bedurfte, und bei der die einzelnen Ereignisse nicht chronologisch aufzurechnen, sondern inhaltlich zu gruppieren waren. Alle diese Gesichtspunkte erscheinen bei den synoptischen Evangelien eingehalten, und insofern sind sie der treue Ausdruck des mündlichen Evangeliums; sie sind keine überdachten Literaturwerke, sondern erfüllen ein praktisches Bedürfnis und ordnen alles dem höchsten Zweck der apostolischen Wirksamkeit unter.

Auch die individuelle Verschiedenheit, welche zwischen den einzelnen Evangelien zu beobachten ist, muß auf die nämlichen Gesichtspunkte zurückgeführt werden. Die eine Predigt des Evangeliums mußte, wie schon oben bemerkt, den Bedürfnissen der Zuhörer gemäß in Auswahl und Darstellung verschieden eingerichtet werden. Eine lebendige, in die Einzelheiten des Geschehenen eingehende Darstellung war gewiß die älteste Form, in welche ein Augenzeuge die evangelische Predigt kleidete. In diesen Rahmen konnten mit der Zeit noch mancherlei Mitteilungen eingefügt werden, welche den notwendig gewordenen Lehrtendenzen entsprachen; bei den Juden waren ja diese, bei den Heiden jene Züge aus der Geschichte Jesu wirksamer. So ist wohl anzunehmen, daß schon das mündliche Evangelium, dem Wirkungskreis der Prediger entsprechend, sich verschieden gestaltete, und die individuelle Verschiedenheit unserer synoptischen Evangelien findet dadurch eine sehr einleuchtende Erklärung. Außer Betracht bleibt hierbei die Zeit, in welcher dieselben mögen aufgezeichnet sein; es ist ja möglich, daß ein später geschriebenes Evangelium eine frühere Form der mündlichen Verkündigung darstellt. Dies festgehalten, kann man wohl

sagen, daß das Evangelium nach Markus in seiner Einfachheit und seiner Einzelmalerei das älteste mündliche Evangelium fixiert hat; sein Inhalt liegt, bei Weglassung der Kindheitsgeschichte, genau innerhalb der Grenzen, welche der hl. Petrus Apg. 10, 37 ff der apostolischen Predigt angewiesen hat. Die Evangelien nach Matthäus und nach Lukas zeigen die letztere in derjenigen Gestaltung, welche später den Juden und den Heiden gegenüber notwendig wurde; eine Gestaltung, deren innere Notwendigkeit ebenso in die Augen fällt wie ihr Zusammenhang mit der ältesten Predigtform.

Selbst die Übereinstimmung und Verschiedenheit bei der Wahl des Ausdrucks läßt sich ungezwungen aus der Beschaffenheit der mündlichen Verkündigung erklären. Gewiß wurden Jesu Worte sowie die an ihn gerichteten Fragen mit der ganzen Genauigkeit referiert, welche der Wichtigkeit der Sache und der Ehrfurcht des Verkündigers entsprach. In Bezug auf diese Partien ist demnach der Ausdruck von vornherein konstant geworden und mußte deshalb auch bei der Aufzeichnung durch Verschiedene die gleiche Form behalten. Die Darstellung des Geschehenen dagegen konnte sich mit der Freiheit bewegen, welche durch die geistige Eigentümlichkeit des Lehrers wie der Zuhörer bedingt war, und dies um so mehr, je größere Ausdehnung die Predigt zeitlich wie räumlich erhielt. Auf diese Weise erklärt sich die oben dargelegte Beschaffenheit des Ausdrucks in den Evangelien sehr leicht; namentlich wird hierdurch begreiflich, daß die einzelnen Darstellungen auch inmitten sonstiger Verschiedenheit doch in einzelnen prägnanten Worten und Ausdrücken zusammenstimmen; vgl. z. B. πτερύγιον Matth. 4, 5. Luk. 4, 9; συνθλασθήσεται, λικμήσει Matth. 21, 44. Luk. 20, 18; ἀνάγαιον Mark. 14, 15. Luk. 22, 12; κολοβοῦν Matth. 24, 22. Mark. 13, 20; δυσκόλως Matth. 19, 23. Mark. 10, 23. Luk. 18, 24; ferner die ganzen Sätze Matth. 9, 15. Mark. 2, 20. Luk. 5, 35 und Matth. 16, 28. Mark. 8, 39. Luk. 9, 27. Vgl. Marsh a. a. O. 301 ff.

Diese Herleitung der Evangelien aus der mündlichen Tradition ist weit von der rationalistischen Darlegung verschieden, nach welcher dieselben aus mythischen oder legendenhaften Volkssagen entstanden sein sollen. Es mag ja richtig sein, daß die Person und das Leben einzelner Religionsstifter durch die Verehrung und den Parteigeist ihrer Anhänger nachträglich in ein sagenhaftes Gewand gehüllt worden ist. Allein die Evangelien dürfen mit solchen Ausgeburten der Phantasie, wie die Sagen von Buddha oder auch von Mohammed sind, nicht auf eine Linie gestellt werden. Diese sind in später Zeit bloß deswegen entstanden, weil die historische Kenntnis von den betreffenden Persönlichkeiten fehlte, so daß es hier eine Lücke auszufüllen galt. Von Jesu Christo aber gab es von vornherein beglaubigte Geschichte. Die Verkündiger derselben hatten sie selbst mit durchlebt, und Tausende, unter diesen die ärgsten Feinde und Verfolger Jesu, waren zu ihrer Kontrolle vorhanden. Sie ward nicht in vertrauten Kreisen verbreitet, sondern öffentlich gepredigt, und die Prediger scheuten sich nicht, für die Wahrheit ihrer Aussage zu leiden und zu sterben. Die Geschichte Jesu Christi endlich konnte deswegen nicht traditioneller Ausschmückung unterliegen, weil sie nur so lange Tradition blieb, als die beglaubigten Zeugen und Verkündiger derselben vorhanden waren; als der letzte von ihnen vom Schauplatz abtrat, waren die Evangelien bereits geschrieben. Wie demnach gegen die oben angeführte Behauptung, so bleibt es auch allen sonstigen Einwürfen gegenüber richtig, daß die Evangelien, zunächst die synoptischen, als Ausfluß der apostolischen Predigt aus der ersten Zeit nach Christo zu betrachten sind.

452. Hierbei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß ein späterer Evangelist bei aller Selbständigkeit doch auch ein früheres Evangelium bei seiner Darstellung benutzte.

„Später" und „früher" ist hier von der schriftlichen Abfassung, nicht von der formellen Beschaffenheit der einzelnen Evangelien zu verstehen. Da die Apostel und Apostelschüler soviel als möglich miteinander in Verbindung blieben (Gal. 1, 18), so ist auch wahrscheinlich, daß die Schrift des einen bald bei den andern Beachtung fand. Für das Evangelium nach Matthäus wird dies durch zwei alte Nachrichten glaublich gemacht. Im Grabe des hl. Barnabas soll unter Kaiser Zeno das Evangelium nach Matthäus, von der Hand des Heiligen geschrieben, gefunden worden sein (Theod. Lect., Fragm. H. E. 2; LXXXVI 184. Sev. Antioch. bei Assemani, Bibl. Or. II 81), und der hl. Bartholomäus soll den Indern das Christentum iuxta sancti Matthaei Evangelium verkündigt und bei ihnen den hebräischen Evangelientext dieses Apostels hinterlegt haben (Eus., H. E. 5, 10, 3; XX 456). Die Achtung vor dem Schriftwerk eines Mitbruders, welche hiermit entweder bekundet oder vorausgesetzt ist, war gewiß bei den Verfassern der schriftlichen Evangelien vorhanden. Abgesehen vom hl. Johannes, bei dem Kenntnis und Berücksichtigung der früheren Evangelien verbürgt ist, darf daher von den jüngeren Synoptikern vorausgesetzt werden, daß sie bewußter- oder unbewußterweise durch die Kenntnis eines schon vorhandenen Evangeliums beeinflußt wurden. Viele glauben, daß dies im Evangelium nach Markus gegenüber dem nach Matthäus, und bei Lukas gegenüber Matthäus und Markus kenntlich sei; namentlich soll dies aus Zitaten des Alten Testamentes klar werden, welche in den einzelnen Evangelien übereinstimmend eine von der Septuaginta abweichende Form zeigen, wie Is. 29, 13 bei Matth. 15, 8 und Mark. 7, 6, oder Is. 40, 3 bei Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4. Indes ist die Anwendung des im allgemeinen zugestandenen Satzes im einzelnen, namentlich auch wegen des kritischen Zustandes der Handschriften, kaum durchführbar. Vgl. Schanz, Kommentar über das Evangel. des hl. Markus, Freiburg 1881, 23 ff; Holtzmann, Einleitung 353 ff.

453. Der Zeit nach kann die Entstehung der Evangelien mit wissenschaftlicher Sicherheit wenigstens aus dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. hergeleitet werden.

Inwieweit der griechische Sprachcharakter, welcher an den Evangelien zu beobachten ist, auf die Zeit ihrer Entstehung zu schließen erlaubt, ist schon im 1. Tl § 69 gezeigt worden. Bemerkenswert ist die geistreiche Ausführung, welche sich hierüber bei Hug, Einl. I 7 ff findet. An derselben Stelle ist nachgewiesen, daß die archäologischen und geographischen Tatsachen, welche in den Evangelien vorausgesetzt sind, auf eine Bekanntschaft mit Zuständen schließen lassen, in welche nur Schriftsteller des 1. Jahrhunderts eingeweiht sein konnten; so namentlich die Frage nach der Steuerverpflichtung, Matth. 22, 15 ff, die Lehre von der Aussöhnung, Matth. 5, 25. Luk. 12, 58, der Gebrauch bald griechischer, bald römischer Münze, Matth. 17, 23. Mark. 14, 5 u. ſ., ferner die Verlegung von Bethphage außerhalb von Jerusalem, Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29, der Name Sichar, Joh. 4, 5, Bethsaida, Matth. 11, 21 usw. Diesen nämlichen Satz beweist sehr schön und ausführlich nach den griechischen und römischen Klassikern G. Rawlinson, The historical Evidences of the Truth of the Scripture Records (Bampton Lectures), London 1860, Lect. VII 178 f. Einen Beweis anderer Art hat Tischendorf aus der Textgeschichte der Evangelien geliefert (Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl., Leipzig 1866, 126 ff). Er zeigt, daß sowohl der Text des Codex Sinaiticus als die ältesten erhaltenen Italatexte dem Gebrauche des 2. Jahrhunderts angehören, daß aber der in beiden Dokumenten gleichmäßig gestaltete Text bereits vielfach der ursprünglichen Reinheit entfremdet ist und eine ganze Textgeschichte zur

Voraussetzung hat. Für diese Geschichte muß wenigstens der Raum eines halben Jahrhunderts in Anspruch genommen werden, und so muß nicht erst der Ursprung der Evangelien, sondern schon die Bildung des evangelischen Kanons um das Jahr 100 gesetzt werden. Zu einem ähnlichen Schluß führt die Betrachtung sowohl der kirchlichen als der häretischen Literatur, welche in ihren Zitaten, Anspielungen und Voraussetzungen aus den Evangelien bis zu derselben Zeit hinaufreicht. Vgl. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1844, und die englische Neubearbeitung dieses Werkes unter dem Titel: Canonicity, a Collection of early Testimonies to the canonical Books of the New Testament, based on Kirchhofer's 'Quellensammlung' by A. H. Charteris, Edinburgh and London MDCCCLXXX. Eine Schwierigkeit entsteht bei diesen ältesten Zeugen aus den Benennungen, welche sie den Evangelien geben. In einer Stelle des Papias, welche Eusebius (H. E. 3, 39, 16; XX 300) anführt, sind τὰ λόγια genannt, welche Matthäus geschrieben habe, und dieses Wort ist für die Annahme eines „Urmatthäus" ausgiebig verwendet worden. Die Hoffnung, diese λόγια in den fragmentarisch aufgefundenen Λόγια Ἰησοῦ (hrsg. von Grenfell und Hunt, London 1897) sogar wieder entdeckt zu sehen, erwies sich sofort als eitel, da diese Sprüche zum Teil von den kanonischen Evangelien abhängig sind (vgl. für das Weitere J. Weiß in der Theol. Rundschau I [1898] 227 ff). Überhaupt ist leicht zu sehen, daß bei Papias nur ein allgemeiner Name statt des besondern gebraucht ist. Λόγιον heißt nach dem Sprachgebrauch der Schrift (Apg. 7, 38. Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11), der hier vorauszusetzen ist, „Wort, Ausspruch" und wird in der Verbindung τὰ λόγια τοῦ θεοῦ bei Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 53; I 316) gleichbedeutend mit „Heiliger Schrift" gebraucht. Diese Benennung hat Papias vermutlich deswegen als charakteristisch gewählt, weil der Hauptinhalt der Evangelien, wie schon oben § 449 bemerkt ist, wirklich aus Reden und Aussprüchen besteht; bei Matthäus bilden diese etwa drei Viertel, bei Markus die Hälfte, bei Lukas zwei Drittel, bei Johannes fünf Sechstel des Inhaltes. Vgl. über den Gebrauch von λόγιον Schanz, Komm. über das Evang. des hl. Matth., Freiburg 1879, 27 ff. Ähnliches gilt von der Bezeichnung, welche Justin für die Evangelien anwendet: „Apostolische Denkwürdigkeiten", vollständiger: „Denkwürdigkeiten, welche von den Aposteln und deren Schülern geschrieben sind", τὰ ἀπομνημονεύματα, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι (Dial. c. 103; VI 717). Da Justin selbst an einer bereits angeführten Stelle diese Benennung durch „Evangelien" erläutert (s. oben S. 4), so kann über seine Meinung und seine Bekanntschaft mit unsern Evangelien kein Zweifel bleiben, und nur die freie Art, womit er gleich allen älteren Kirchenschriftstellern den Wortlaut evangelischer Stellen zitiert, hat Veranlassung geben können, seine Worte von Schriftstücken zu deuten, welche älter als die kanonischen Evangelien gewesen seien und diesen zu Grunde lägen. Vgl. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Justinus, Hamburg-Gotha 1848.

Mit der allgemeinen Gewißheit, daß die Evangelien aus der angegebenen Zeit stammen, ist indes die Aufgabe der Einleitungswissenschaft noch nicht erfüllt, da der Beweis für den kanonischen Charakter der Evangelien nach 1. Tl § 6 den Nachweis für die Herkunft derselben von Aposteln oder Apostelschülern fordert. Dieser muß demnach im einzelnen gegeben werden.

2. Das Evangelium nach Matthäus.

454. Unter dem Namen des Evangelium nach Matthäus ist ein Geschichtsbuch vorhanden, welches mit der menschlichen Stammtafel Jesu Christi beginnt, dann die wichtigsten Ereignisse aus seiner Kindheit berichtet, hierauf

vom Auftreten des Täufers erzählt, weiter einen großen Lehrvortrag Jesu, die sog. Bergpredigt, mitteilt, ferner Wunder, die Aussendung der Apostel, einzelne Predigten Jesu sowie die ihm bereiteten Nachstellungen erzählt und endlich von seinem Leiden und seiner Verherrlichung Nachricht gibt.

Dieses Evangelium findet sich in mehr als 60 Unzial- und sehr vielen Kursivhandschriften. Sein Inhalt ist, wenn alle einzelnen Mitteilungen in den Evangelien der Zeitfolge nach mit I—CCXXXIX bezeichnet und die bloß bei Matthäus befindlichen Angaben gesperrt gedruckt werden, folgendermaßen darzustellen; dabei geben die Buchstaben *M, L, J* an, bei welchem der übrigen Evangelisten die nämlichen Mitteilungen zu lesen sind.

VII. Stammtafel Jesu, 1, 1—17 *L.* VIII. Joseph erhält durch einen Engel Kenntnis von Jesu übernatürlicher Empfängnis, V. 18—24. IX. Jesus wird von einer Jungfrau geboren, V. 25 *L.* XIII. Es kommen Weise aus dem Morgenland, um Jesum anzubeten, 2, 1—12. XIV. Auf Weisung eines Engels flieht Joseph mit Jesu und Maria nach Ägypten, V. 13—15. XV. Herodes läßt zu Bethlehem die Kinder unter zwei Jahren umbringen, V. 16—18. XVI. Vom Engel belehrt, kehrt Joseph mit Jesu und Maria aus Ägypten zurück und wohnt in Nazareth, V. 19—23 *L.* XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf, predigt Buße und gibt Zeugnis von Christus, 3, 1—12 *M L J.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft, V. 13—17 *M L J.* XX. Jesus wird vom Teufel versucht, 4, 1 bis 11 *M L.* XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes verhaftet und gefangen gehalten, 4, 12; 14, 3—5 *M L J.* XXX. Jesus geht nach Kapharnaum, 4, 13 bis 16 *M L.* XXXI. Jesus predigt in Galiläa, V. 17 *M L.* XXXV. Jesus beruft vier Jünger am See Genesareth, V. 18—22 *M L.* XXXVII. Jesus heilt Petri Schwiegermutter vom Fieber und wirkt abends viele andere Wunder, 8, 14—17 *M L.* XXXVIII. Jesus zieht lehrend und heilend in Galiläa umher, 4, 23—25 *M L.* XXXIX. Jesus heilt einen Aussätzigen zu Kapharnaum, 8, 2—4 *M L.* XL. Jesus heilt einen Gichtbrüchigen und bezeugt seine Macht, Sünden zu vergeben, 9, 2—8 *M L.* XLI. Jesus beruft Matthäus, speist mit den Zöllnern und rechtfertigt seinen Umgang mit Sündern, V. 9—13 *M L.* XLII. Jesus belehrt die Jünger Johannis über das Fasten, V. 14—17 *M L.* XLV. Die Jünger pflücken Ähren am Sabbat, und Jesus entschuldigt dies bei den Pharisäern, 12, 1—8 *M L.* XLVI. Jesus heilt eine geschwundene Hand, V. 9—14 *M L.* XLVII. Jesus zieht mit großer Volksmenge weiter und erweist sich als den von Isaias verkündigten Messias, V. 15—21 *M.* XLVIII. Jesus erbarmt sich des Volkes, 9, 35—38, XLIX. und wählt zwölf Apostel aus, 10, 1—4 *M L.* L. Jesus predigt auf einem Berge, 5, 1 bis 8, 1 *L.* LI. Jesus sendet die zwölf Apostel aus und gibt ihnen Anweisungen zu ihrem Amte, 10, 5—42 *M L.* LII. Jesus heilt den Knecht eines Hauptmannes zu Kapharnaum, 8, 5—13 *L.* LIV. Johannes der Täufer sendet aus dem Gefängnis zwei seiner Jünger zu Jesu, 11, 1—6 L. LV. Jesus gibt Zeugnis von Johannes, V. 7—15 *L.* LVI. Jesus tadelt die Juden wegen ihrer Hartnäckigkeit, V. 16—24 *L.* LVIII. Johannes der Täufer wird auf Anstiften der Herodias im Gefängnisse hingerichtet, 14, 6—12 *M.* LIX. Herodes Antipas bekennt seine Meinung von Jesu, V. 1—2 *M L.* LX. Jesus ruft alle Bedrängten zu sich, 11, 28—30. LXII. Jesus heilt einen Besessenen, der stumm und taub war, und verteidigt sich gegen die Lästerreden der Pharisäer, 12, 22—45 *M L.* LXIII. Jesus nennt die, welche den Willen des Vaters tun, seine Angehörigen, V. 46 bis 50 *M L.* LXIV. Jesus trägt das Gleichnis vom Säemann vor und erklärt

dasselbe seinen Jüngern, 13, 1—23 *M L*, LXV. ebenso die Gleichnisse über das Reich Gottes vom guten Samen und Unkraut, vom Senfkörnchen, vom Sauerteig, vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle, vom Fischnetz, V. 24 bis 52 *M L*. LXVI. Jesus stillt einen Sturm auf dem See Genesareth, 8, 18 bis 27 *M L*. LXVII. Jesus treibt eine Legion Teufel zu Gadara aus und erlaubt denselben, in eine Schweineherde zu fahren, V. 28—34 *M L*. LXVIII. Jesus erweckt die Tochter des Jairus vom Tode und heilt unterwegs eine Blutflüssige, 9, 18 bis 26 *M L*. LXIX. Jesus heilt zwei Blinde, V. 27—31. LXX. Jesus heilt einen stummen Besessenen, V. 32—34. LXXI. Jesus lehrt in Nazareth zum Ärgernis seiner Landsleute, 13, 54—58 *M*. LXXII. (Die zwölf Apostel kehren zurück, und) Jesus zieht sich mit ihnen in die Einsamkeit (bei Bethsaida) zurück, 14, 13 bis 14 *M L J*. LXXIII. Jesus speist wunderbarerweise 5000 Mann kurz vor dem zweiten Paschafest, V. 15—21 *M L J*. LXXIV. Jesus entläßt die Menge, schickt die Jünger über den See und bleibt selbst allein, V. 22—23 *M J*. LXXV. Jesus wandelt auf dem Wasser und läßt Petrus zu sich kommen, V. 24—33 *M J*. LXXVI. Jesus wirkt in der Ebene von Genesareth viele Wunder, V. 34—36 *M*. LXXVIII. Jesus belehrt die Schriftgelehrten und Pharisäer sowie das Volk und seine Jünger über den Wert der jüdischen Überlieferungen und die innere Religiosität, 15, 1—20 *M*. LXXIX. Jesus erhört eine kananäische Mutter, welche ihn für ihre kranke Tochter bittet, V. 21—28 *M*. LXXX. Jesus heilt auf einem Berge in der Dekapolis alle herbeigebrachten Kranken, V. 29—31 *M*, LXXXI. und speist 4000 Mann mit sieben Broten und wenigen Fischen, V. 32—39 *M*. LXXXII. Jesus beschämt Sadduzäer und Pharisäer und warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer, 16, 1—12 *M*. LXXXIV. Petrus bekennt seinen Glauben, daß Jesus der Messias sei, V. 13—20 *M L*. LXXXV. Jesus offenbart seinen Jüngern, daß er leiden müsse, verweist Petrus den Einspruch dagegen und stellt das Leiden als notwendig zur Seligkeit dar, V. 21—28 *M L*. LXXXVI. Jesus wird auf einem hohen Berge verklärt und belehrt seine Jünger über die Wiederkunft des Elias, 17, 1—13 *M L*. LXXXVII. Jesus heilt einen mondsüchtigen Besessenen und belehrt seine Jünger über die Macht des Glaubens, V. 14—20 *M L*. LXXXVIII. Jesus sagt von neuem sein Leiden voraus, V. 21—22 *M L*. LXXXIX. Jesus wirkt ein Wunder, um für sich und Petrus die Tempelsteuer zu bezahlen, V. 23—26. XC. Die Jünger Jesu streiten um ihren Rang. Jesus knüpft daran verschiedene Belehrungen, besonders vom Ärgernis und von der Notwendigkeit, zu verzeihen, sowie die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von einem Herrn, der Abrechnung mit seinen Dienern hielt, 18, 1—35 *M L*. XCI. Jesus reist nach Judäa zum Laubhüttenfest, 19, 1—2 *M L J*. XCII. Jesus gibt die Bedingungen an, unter denen jemand sein Nachfolger werden könne, 8, 19—22 *L*. XCVII. Jesus lehrt den Wert der Sünderbekehrung durch das Gleichnis vom verlorenen Schaf, 18, 12—14 *L*. XCVIII. Jesus preist den Vater für die Offenbarung seiner Macht, 11, 25—27 *L*. CXIX. Jesus belehrt die Pharisäer über Ehescheidung und Ehelosigkeit, 19, 3—12 *M L*. CXX. Jesus belehrt seine Jünger über die Verwerflichkeit des Ärgernisses, 18, 6—10 *L*. CXXV. Jesus segnet die Kinder, 19, 13 bis 15 *M L*. CXXVI. Jesus belehrt einen reichen Jüngling über Pflicht und Rat und seine Jünger über den Wert der freiwilligen Armut, V. 16—30 *M L*, CXXVII. trägt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg vor, 20, 1—16, CXXIX. verkündet von neuem sein Leiden und Sterben, V. 17—19 *M L*, CXXX. und tadelt den Ehrgeiz der Zebedäiden und ihrer Mutter, V. 20—28 *M*. CXXXI. Jesus heilt zwei Blinde am Wege, V. 29—34 *M*. CXXXVI. Jesus kommt nach Bethanien und wird von Maria gesalbt, 26, 6—13 *M J*. CXXXVIII. Jesus bereitet sich,

in Jerusalem einzuziehen, das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen, und die ganze Stadt kommt in Bewegung, 21, 1—11 *M L J.* CXL. Jesus heilt Blinde und Lahme und beschämt die Hohenpriester und Schriftgelehrten, V. 14—16. CXLIII. Jesus begibt sich wieder nach Bethanien, V. 17 *M.* CXLIV. Am andern Morgen begibt er sich wieder nach Jerusalem, straft einen unfruchtbaren Feigenbaum, V. 18—19 *M*, CXLV. und treibt Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, V. 12—13 *M L.* CXLVIII. Der unfruchtbare Feigenbaum ist Dienstags schon verdorrt, V. 20—22. CXLIX. Jesus antwortet den Hohenpriestern und Ältesten auf zudringliche Fragen und knüpft daran die Gleichnisse von dem Vater mit zwei Söhnen, von den Weingärtnern und von einem Gast ohne hochzeitliches Kleid, 21, 23 bis 22, 14 *M L.* CL. Ebenso antwortet Jesus den Herodianern und den Pharisäern auf eine verfängliche Frage bezüglich der Steuern, V. 15—22 *M L*, CLI. ferner den Sadduzäern auf eine Frage wegen der Auferstehung von den Toten, V. 23—33 *M L*, CLII. und den Pharisäern wegen des größten Gebotes, V. 34—40 *M.* CLIII. Hinwieder legt Jesus den versammelten Pharisäern eine Frage über den Messias vor, welche sie nicht im stande sind zu beantworten, so daß sie nicht mehr wagen, ihn anzugehen, V. 41—46 *M L.* CLIV. Jesus entlarvt die Pharisäer vor dem Volk und ruft Wehe über sie, 23, 1—39 *M L.* CLVI. Jesus sagt angesichts des Tempels die Zerstörung Jerusalems und das Weltende voraus, 24, 1 bis 35 *M*, CLVII. vergleicht seine Wiederkunft mit dem Einbrechen der Sintflut und fordert durch das Gleichnis von dem bösen Knecht zur Wachsamkeit auf, V. 36—51 *M L.* CLVIII. Jesus spricht von der schließlichen Rechenschaft unter dem Bilde von zehn Jungfrauen, 25, 1—13, CLIX. und von einem Könige, der seinen Dienern Talente anvertraute, V. 14—30, CLX. und schildert den Hergang beim jüngsten Gericht, V. 31—46. CLXII. Am Mittwoch verkündigt Jesus seinen bevorstehenden Tod, 26, 1—2, CLXIII. und die Priester und Ältesten beratschlagen, wie sie diesen herbeiführen können, V. 3—5 *M L.* CLXV. Judas verabredet mit den Hohenpriestern, wie er Jesum verraten wolle, V. 14—16 *M L.* CLXVI. Am Donnerstag schickt Jesus zwei Jünger voraus, das Paschamahl zu bereiten, V. 17—19 *M L.* CLXVII. Am Abend desselben Tages hält Jesus das letzte Abendmahl, V. 20 *M L*, CLXVIII. setzt bei demselben die heilige Eucharistie ein, V. 26—29 *M L J*, CLXX. und bezeichnet den, der ihn verraten wird, V. 21—25 *M L J.* CLXXII. Judas entfernt sich vom Mahle. Jesus warnt Petrus und die übrigen Jünger vor ihrer eigenen Schwachheit, V. 31—35 *M L J.* CLXXVIII. Dann geht Jesus mit seinen Jüngern an den Ölberg und besteht dort, während die Jünger schlafen, den Todeskampf und das Gericht, 26, 36—46 *M L J.* CLXXIX. Jesus wird verraten, nachdem ihn Petrus umsonst verteidigt hat, und gefangen, V. 47—56 *M L J.* CLXXX. Jesus wird zu (Annas und) Kaiphas geführt, bei dem sich der Hohe Rat versammelt hat, V. 57 *M L J.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn, V. 58 *M L J.* CLXXXII. Jesus wird während der Nacht im Hause des Hohenpriesters verhört, zum Tode verurteilt und schnöde mißhandelt, V. 59—68 *M J.* CLXXXIV. Petrus verleugnet den Herrn zum erstenmal im Vorhof des Hohenpriesters, V. 69—70 *M L J*, CLXXXV. zum zweitenmal am Eingang des Palastes, V. 71—72 *M L J*, CLXXXVI. zum drittenmal am Morgen des Karfreitags, während Jesus von Soldaten umringt ist, V. 73—75 *M L J.* CLXXXVIII. Die Priester und Ältesten halten von neuem Rat wider Jesum und übergeben ihn dem Landpfleger Pontius Pilatus, 27, 1—2 *M L J.* CLXXXIX. Judas bezeugt Jesu Unschuld und erhängt sich; die Priester kaufen für das Blutgeld einen Acker, V. 3—10. CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und von ihm unschuldig befunden, V. 11—14 *M L J.* CXCII. Pilatus

sucht Jesum freizugeben, besonders auch, weil seine Frau ihn dazu auffordern läßt; allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas, V. 15—21 *M L J.* CXCIII. Pilatus sucht zum drittenmal Jesum freizugeben, V. 22—23 *M L;* CXCIV. allein die Juden bestehen auf seinem Tod und machen sich selbst dafür verantwortlich, V. 24—25 *M L.* CXCV. Pilatus gibt Barabbas frei und läßt Jesum geißeln, V. 26 *M L J.* CXCVI. Die Soldaten krönen ihn mit Dornen, V. 27—30 *M J.* CC. Jesus wird nach Golgatha geführt und von Simon von Cyrene unterstützt, V. 31—32 *M L J.* CCII. Jesus wird zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt, V. 33—34 *M L J.* CCIV. Die Soldaten werfen über Jesu Kleider das Los, V. 35—36 *M L J.* CCV. Es wird eine Inschrift über das Kreuz geheftet, V. 37 *M L J.* CCVI. Jesus wird am Kreuz von den Vorübergehenden, den Hohenpriestern und selbst von einem der Mitgekreuzigten verspottet, V. 39—44 *M L.* CCIX. Jesus ist von seinem himmlischen Vater verlassen, V. 45—47 *M L.* CCX. Jesus (durstet und) wird mit Essig getränkt, V. 48 *M J.* CCXI. Jesus ruft mit lauter Stimme und stirbt, V. 49—50 *M L J.* CCXII. Der Tod Jesu ist von wunderbaren Erscheinungen begleitet, V. 51—54 *M L.* CCXIII. Fromme Frauen sind Zeugen des Todes Jesu, V. 55—56 *M L.* CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu, V. 57—58 *M L J,* CCXVII. und begräbt ihn in Gegenwart frommer Frauen, nachdem er ihn in Leinwand eingewickelt, V. 59—61 *M L J.* CCXVIII. Die Hohenpriester und Pharisäer lassen das Grab Jesu bewachen, V. 62—66. CCXX. Sonntag morgens gehen die frommen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam zu salben, 28, 1 *M L J;* CCXXII. allein ein Engel zeigt ihnen, daß Jesus von den Toten auferstanden ist, V. 5—7 *M L.* CCXXIII. Die Frauen eilen zu den Aposteln, V. 8 *M L.* CCXXVII. Jesus begegnet ihnen auf dem Wege, V. 9—10. CCXXVIII. Die Juden bestechen die Wächter des Grabes, V. 11—15. CCXXXIII. Jesus erscheint den elf Jüngern in Galiläa und setzt das heilige Sakrament der Taufe ein, V. 16—20 *M.*

Hinsichtlich dieser Zusammenstellung ist folgendes zu bemerken. 1. Die Evangelisten waren bemüht, ihrer Erzählung einen formellen Zusammenhang zu geben, und haben deswegen zwischen die einzelnen Abschnitte Verbindungsglieder eingefügt, wie „und", „aber", „da", „hierauf", „abermals", „in jenen Tagen", ohne damit immer eine chronologische Ordnung herstellen zu wollen. 2. Eine und dieselbe Begebenheit wird von verschiedenen Evangelisten insofern verschieden dargestellt, als der eine solche Umstände berichtet, welche der andere nicht für wichtig hält, oder der eine kategorisierend, der andere individualisierend erzählt. 3. Manche Taten und Aussprüche Jesu werden in den Evangelien bei verschiedenen Anlässen mitgeteilt, weil Jesus dieselben verschiedentlich wiederholt hat. 4. Die obige Zusammenstellung ist nur eine von den vielfachen Anordnungen, in welche die einzelnen Berichte auf wissenschaftliche Gründe hin gebracht worden sind.

455. Wer Matthäus war, kann mit Sicherheit nur aus dem Neuen Testament erschlossen werden. Nach den Angaben desselben war er ein Apostel des Herrn, welcher erst den Namen Levi führte; er war Zollbeamter am See Genesareth gewesen, begleitete dann den Herrn während seines Lehramtes, war Zeuge seiner Wunder und seiner Auferstehung und empfing mit den übrigen Aposteln am Pfingsttage den Heiligen Geist.

In die heilige Geschichte tritt Matthäus ganz unvermittelt ein als „jemand, welcher auf der Zollstätte saß, Matthäus mit Namen", Matth. 9, 9. Die hier er-

wähnte Zollstätte war zu Kapharnaum, wo starker Transithandel eine ergiebige Einnahmequelle für die Römer eröffnet hatte. Die Zollstätte war jedoch dem allgemeinen Brauche zufolge an den Meistbietenden verpachtet, und als solcher, nicht als Untereinnehmer, scheint Matthäus gewaltet zu haben, da er sonst nicht berechtigt gewesen wäre, die Zollkasse ohne weiteres zu verlassen und ein großes Gastmahl im eigenen Hause zu veranstalten. Auf den einfachen Ruf Jesu nämlich erhob sich Matthäus sogleich und schloß sich als Jünger an den Herrn an, nachdem er diesen Entschluß vor einer großen Zahl eingeladener Standesgenossen kundgegeben hatte. Diesen nämlichen Vorgang erzählt Lukas 5, 27 von „einem Zöllner, Namens Levi", Markus 2, 14 von „Levi, dem Sohne des Alphäus, der auf der Zollstätte saß". Es ist also anzunehmen, daß Matthäus ursprünglich Levi hieß und später, vermutlich von Jesu selbst (vgl. Mark. 3, 16), Matthäus genannt wurde; das nämliche geht auch daraus hervor, daß sich in den Apostelverzeichnissen Matth. 10, 2 ff, Mark. 3, 16 ff, Luk. 6, 14 ff kein Levi, aber wohl ein Matthäus findet, und daß dieser Matth. 10, 3 den Beinamen „der Zöllner" führt. Dieser Name wird entweder מַתִּתְיָה, Θεόδωρος, oder מַתַּי „Geschenkter", erklärt. Aus beiden Benennungen erhellt, daß Matthäus jüdischer Abkunft war, wie dies auch der Name seines Vaters zu erkennen gibt. Ob derselbe mit dem Vater des hl. Jakobus, der Matth. 10, 3 u. s. genannt wird, identisch war oder nicht, kann nicht ausgemacht werden. Daß Matthäus in der Umgebung Jesu geblieben ist, geht aus Apg. 1, 13 hervor, wonach er sich mit den übrigen Aposteln im Cönaculum versammelte; im einzelnen führt dies alles Epiphanius (Haer. 51, 5 f; XLI 893 ff) aus. Demnach war Matthäus auch bei der Herabkunft des Heiligen Geistes zugegen. Über seine spätere Geschichte finden sich bei den alten Kirchenschriftstellern keine übereinstimmenden Nachrichten. Nach Klemens von Alexandrien (Paedag. 2, 1; VIII 404) übte er eine strenge Aszese, ohne jemals Fleischspeisen zu genießen, und nach den Aussagen anderer Schriftsteller (Iren., Adv. haer. 3, 1; VII 844. Eus., H. E. 3, 24; XX 265) predigte er nach der Himmelfahrt Jesu 15 Jahre lang das Evangelium seinen jüdischen Landsleuten. Wohin er sich dann wandte, wird von den ältesten Geschichtschreibern verschieden bestimmt; das römische Brevier nennt nach Ruf., H. E. 10, 9 (XXI 478), und Socr., H. E. 1, 19 (LXVII 125), Äthiopien, worunter die Länder südlich vom Kaspischen Meer zu verstehen sind (s. Kaulen im Katholik 1864 II 13 f). In der griechischen wie in der lateinischen Kirche wird er als Martyrer verehrt. Vgl. Acta SS. Boll. Sept. VI 194. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., VIII 1025 ff.

456. Das ganze christliche Altertum berichtet einstimmig, daß der hl. Matthäus ein Evangelium verfaßte, ehe er den Boden von Palästina verließ. Nach den ältesten Zeugnissen war dasselbe für die Judenchristen bestimmt und in hebräischer Sprache abgefaßt; es ward aber schon in der apostolischen Zeit ins Griechische übertragen, und dieser übersetzte Text genoß von jeher kanonisches Ansehen.

Die erste Nachricht über das Matthäus-Evangelium findet sich in den Auszügen, welche Eusebius aus Papias' Schriften mitteilt: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, H. E. 3, 39, 16 (XX 300). Der Ausdruck zeigt, daß schon im 2. Jahrhundert ein Matthäus-Evangelium ganz bekannt war, und daß Papias nur einen näheren Umstand über dessen Abfassung angeben wollte. Dasselbe ist bei Epiphanius (Haer. 51, 5; XLI 896) der Fall: οὗτος μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον. Um 200 fand Pantänus, wie Eusebius (H. E. 5, 10, 3; XX 456) berichtet, schon im fernen Asien das Evangelium

nach Matthäus vor. Wo Tertullian sagt (Adv. Marc. 4, 2; II 363): Transeo nunc ad evangelia, fährt er fort: denique nobis fidem ex Apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant; ebenso wie Eusebius (H. E. 3, 24, 5; XX 265): ἐξ ἁπάντων τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν ὑπομνήματα Ματθαῖος ἡμῖν καὶ Ἰωάννης μόνοι καταλελοίπασιν. Demnach drückt der hl. Hieronymus die allgemeine Überzeugung des ganzen christlichen Altertums aus, wenn er (De vir. ill. 3; XXIII 613) sagt: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea ... evangelium Christi composuit.

Daß Matthäus seine Wirksamkeit im Judenlande mit der Abfassung eines Evangeliums beschloß, um seinen Pflegebefohlenen einen Ersatz für seine Abwesenheit zu bieten, sagt Eusebius, ohne Zweifel nach alten Nachrichten (H. E. 3, 24, 6; XX 265): Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Hier ist schon ausgesprochen, daß das Evangelium für keine andern als hebräische Christen bestimmt sein konnte; dies hebt Origenes (Comm. in Io. T. 6, 17; XIV 256) noch ausdrücklich hervor. Das nämliche sagt der hl. Hieronymus (Comm. in Matth. Prooem.; XXV 19): (Matthaeus) evangelium ... edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Iesum crediderant ex Iudaeis; ebenso Irenäus (Fragm. 29; VII 1243): Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη.

Folgerichtig konnte das Evangelium nur hebräisch geschrieben sein. Allerdings sprachen und schrieben die hellenistischen Juden das Griechische, und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, welche ihren Leserkreis im judenchristlichen oder heidenchristlichen Hellenismus zu suchen hatten, waren genötigt, sich griechisch auszudrücken. Auf dem Boden von Palästina aber hielten die Juden an der Landessprache fest. Dies zeigen alle literarischen Produkte, welche im Heiligen Lande während der letzten vorchristlichen und der ersten christlichen Jahrhunderte entstanden sind: der Ekklesiastikus, das erste Machabäerbuch, die Targumim, die ältesten Bestandteile der Mischna; Josephus schrieb griechisch als Abtrünniger, hatte aber vorher in der Landessprache geschrieben (B. Iud. Prooem. 1). So läßt sich auch von Matthäus a priori voraussetzen, daß er sein Buch hebräisch abfaßte, und es erklärt sich leicht die Einstimmigkeit, mit welcher die ältesten Schriftsteller dies bezeugen. Schon Papias erwähnt diesen Umstand in der oben aus Eusebius angeführten Stelle. Ihm folgen Irenäus (Adv. haer. 3, 1; VII 844, und bei Eusebius, H. E. 5, 8, 2; XX 449): ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, und Epiphanius (Haer. 51, 5; XLI 896, außerdem 30, 3; XLI 409): ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν. Pantänus hatte nach Eusebius (a. a. O.) in Asien das Evangelium nach Matthäus bei Christen vorgefunden, denen es der hl. Bartholomäus Ἑβραίων γράμμασι zurückgelassen hatte. Cyrill von Jerusalem, dessen Zeugnis besonders ins Gewicht fällt, lehrt (Catech. 14, 15; XXXIII 844): Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν. Bestimmter als alle früheren Schriftsteller drückt sich der hl. Hieronymus aus (De vir. ill. 3; XXIII 613): Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit; quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum [dieses hebräische Original] habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Über die Beschuldigung des Irrtums

oder gar absichtlicher Täuschung, welche man gegen den hl. Hieronymus wegen dieser Stelle verglichen mit seinen späteren Angaben (besonders Adv. Pelag. 3, 3) erhoben hat, s. Schanz, Kommentar 13. Schäfer, Einleitung 207. Vgl. auch unten § 465.

Was hier unter hebräischer Sprache zu verstehen ist, bleibt zweifelhaft. Im Neuen Testamente bezeichnet bekanntlich ἡ ἑβραὶς διάλεκτος den damals gesprochenen aramäischen Dialekt, das sog. Syro-chaldäisch (s. 1. Tl § 64 127). Es wird daher gewöhnlich angenommen, in dieser Sprache habe auch Matthäus sein Evangelium verfaßt. Allein da nach dem Exil noch Aggäus, Zacharias, Malachias, Jesus Sirach (s. 2. Tl § 333), der Verfasser der Pirkê Aboth althebräisch schrieben, so dürfte auch wohl von Matthäus angenommen werden, daß er sich der heiligen Sprache bedient habe. Wenigstens würde sich hiermit vereinigen lassen, was der hl. Hieronymus an Papst Damasus schreibt (Ep. 20; XXII 379): Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna barrama, id est, Osanna in excelsis. Vgl. Schegg, Evang. nach Matth. übers. und erkl. I, München 1856, 13. Belser, Einl. 28.

Von diesem hebräischen Evangelium sagt Papias a. a. O.: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος, d. h. zur Zeit seines Gewährsmannes Johannes gab es noch keine Übersetzung davon, so daß sich jeder mit dem Hebräischen zurechtfinden mußte, wie er konnte. Sobald aber nur das Christentum sich von den Juden zu den Heiden wandte, muß eine Übertragung ins Griechische stattgefunden haben, denn sämtliche Kirchenschriftsteller außer Hieronymus kennen und gebrauchen nur einen griechischen Text des Matthäus-Evangeliums; so namentlich Justinus in den bei Kirchhofer (p. 89 f) und Charteris (p. 144 ff) gesammelten Stellen. Aus den Worten des hl. Hieronymus (De vir. ill. a. a. O.) geht bestimmt hervor, daß nur eine Übersetzung im kirchlichen Gebrauch war. Ebenso steht Eus., Ad Marin. Quaest. 2, bei Mai, Script. vet. nova coll. I 54: λέλεκται δὲ ὀψὲ τῶν σαββάτων παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον. Dementsprechend riet man später auf einen bestimmten Übersetzer, wie die Synopsis S. Script. (XXVIII 432) auf Jakobus, den Bruder des Herrn, Theophyl., Prol. in Matth. (CXXIII 145), auf Johannes den Evangelisten. Der allgemeine Gebrauch dieser Übersetzung sowie der aus ihr geflossenen Itala ward Ursache, daß das hebräische Matthäus-Evangelium seit Hieronymus verschollen ist; die Meinung des Grafen Miniscalchi Erizzo, es wieder gefunden zu haben, war ein Irrtum (s. 1. Tl § 143).

457. Während die übrigen Angaben des Altertums über das Matthäus-Evangelium allgemeinen Glauben gefunden haben, ist die hebräische Abfassung desselben trotz der einstimmigen Bezeugung wiederholt geleugnet worden. Den vorgebrachten Einreden fehlt aber die Beweiskraft, und es muß als wissenschaftliche Tatsache bestehen bleiben, daß das Original des bezeichneten Evangeliums hebräisch war, und daß auf uns bloß die griechische Übersetzung gekommen ist.

Mit Bezug auf das Evangelium nach Matthäus vereinigen sich alle früheren Nachrichten in zwei Stücken: 1. daß der Apostel hebräisch geschrieben habe, und 2. daß das griechische Evangelium Matthäi authentisch sei. Erst seit Erasmus und dem Kardinal Cajetan ist von manchen Gelehrten der Versuch gemacht worden, die bestimmten äußeren Angaben aus inneren Gründen zu widerlegen, und besonders Hug war es, der hierbei seinen Scharfsinn und seine Belesenheit ins Licht zu stellen suchte. Zuerst hat derselbe mit großem Aufwande von Gelehrsamkeit darzutun ge-

sucht (Einl. II § 10), es sei im 1. Jahrhundert das Griechische in Palästina so verbreitet gewesen, daß Matthäus habe griechisch schreiben müssen, bloß um sich überhaupt verständlich zu machen. Allein ein Schriftsteller in Palästina, der sehr bald nach Matthäus schrieb, Josephus nämlich, gibt in der Einleitung zu seinem Buche über den jüdischen Krieg an, er schreibe jetzt griechisch τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, was er früher τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ dargestellt habe. Der nämliche Josephus erzählt, wie er in Titus' Auftrage den belagerten Juden zu Jerusalem zugesprochen und nur um diese zu gewinnen sich des Hebräischen bedient habe (B. Iud. 6, 2, 1). Ebenso verfuhr der hl. Paulus den Juden gegenüber, während er sonst griechisch redete (Apg. 21, 37 40; 22, 2). Schon hieraus ergibt sich, daß die Sprachverhältnisse in Palästina anders waren, als Hug darzustellen sucht. Ferner hat die Einführung fremder Sitte und Sprache in Palästina jedesmal eine Reaktion in nationalem Sinne hervorgerufen: zuerst die der Machabäer gegen die Seleuciden, dann die der Zeloten unter Eleazar ben Simon und Simon ben Giora gegen die Römer; Kennzeichen der desfallsigen Bestrebungen waren jedesmal Münzen mit hebräischer Legende statt der griechischen (Levy, Gesch. der jüdischen Münzen, Breslau 1862, 27 ff 83 ff). Wird noch hinzugenommen, daß am Kreuz Jesu auch eine hebräische Aufschrift nötig war, daß fürs Volk die Targumim verfaßt werden mußten, daß der Heiland mit dem Volk, wie die Evangelien zeigen, nur hebräisch verkehrte (s. 1. TI § 62), daß der volkstümliche Name Apg. 1, 19 hebräisch ist, so stellt sich entgegen der obigen Behauptung die Notwendigkeit heraus, daß der hl. Matthäus für einen volkstümlichen Kreis hebräisch schrieb. Allein, wird zweitens entgegengehalten, wie konnte ein hebräisches Schriftstück, das von der Hand eines Apostels herrührte, verloren gehen? Die Einrede würde zutreffen, wenn wir in der ersten Kirche so viel philologische und kritische Genauigkeit vorauszusetzen hätten, wie in den Studierstuben des 19. Jahrhunderts. Es haben in der Kirche auch die Originalien von Tobias, Judith, dem Ekklesiastikus, in der Synagoge die von Baruch und dem ersten Machabäerbuch verloren gehen können, weil man damals nicht so viel auf die Form der Darstellung gab, wie jetzt. Die erste Kirche begnügte sich, den Inhalt dessen, was der hl. Matthäus ihr hinterließ, in einer ihren Bedürfnissen entsprechenden Form zu besitzen.

Nur diejenigen Sekten der ersten Zeit, welche die einseitigen Anschauungen des abgestorbenen Judentums mit dem Christentum zu verschmelzen suchten, hielten an dem hebräischen Texte aus demselben Grunde fest, aus welchem das pharisäische und das talmudische Judentum das Buch der Weisheit aus dem Kanon ausschlossen. In der Tat ist es durch bestimmte Zeugnisse und Anführungen bei Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Epiphanius, in den klementinischen Homilien und vor allem bei Hieronymus festgestellt, daß die Ebioniten und Nazaräer bis ins 4. Jahrhundert das hebräische Matthäus-Evangelium gebrauchten; allein dasselbe war von ihnen mannigfach entstellt und erweitert, wie einzelne Anführungen zeigen, s. Matth. 18, 21 bei Hier., Adv. Pelag. 3, 2 (XXIII 570); 6, 33 bei Orig., De orat. 14 (XI 460); Hier., De vir. ill. 2 (XXIII 611), und überhaupt Kirchhofer 448 ff. Charteris 451 ff. Wenn in neuerer Zeit gesagt worden ist, das Hebräer-Evangelium sei eine aramäische Übersetzung eines griechischen Matthäus-Originals gewesen, so fehlen für diese Behauptung die Beweise. Dagegen zeigt der Wert, welchen die judaisierenden Sekten einem hebräischen Texte beilegten, von neuem die Notwendigkeit, daß der hl. Matthäus für seine Landsleute hebräisch schrieb.

Seitdem aber die judenchristlichen Gemeinden in Palästina durch den Sturm der Verfolgung zerrissen waren und das Christentum sich zu den Heiden gewandt

hatte, konnte eine hebräische Originalschrift keine Bedeutung mehr haben. Die Mühe, welche es den hl. Hieronymus auf dem Boden des Heiligen Landes kostete, um Hebräisch zu lernen, zeigt wohl, wie wenig Bedeutung diese Sprache seit dem Untergang Jerusalems außerhalb des starren Judentums besaß. So wie das Alte Testament der Kirche praktisch durch die Septuaginta vermittelt wurde, bis gelehrte Bestrebungen das hebräische Original zu Ehren brachten, so konnte auch nur ein griechisches Matthäus-Evangelium für die junge Kirche von allgemeiner Bedeutung sein. Dabei war der Unterschied zwischen Text und Übersetzung nicht auffällig, weil das mündliche Evangelium, dessen Ausfluß das geschriebene war, von Ursprung an ebensowohl griechisch als hebräisch gepredigt wurde, und weil in dem geschriebenen lediglich die eine Form für die andere zu substituieren war. Diese Erwägung tritt auch schon der dritten Einrede entgegen, wonach das griechisch vorhandene Matthäus-Evangelium alle inneren Kennzeichen eines Originals an sich trage und im Ausdruck nicht als Übersetzung erscheine. Zu einer solchen Überzeugung können nun solche Ausdrücke wie 6, 7 βατταλογήσητε — πολυλογία, oder 6, 16 ἀφανίζουσι — ὅπως φανῶσιν nicht führen; denn die Wahl der Ausdrücke ist hier durch den Charakter des Griechischen so nahegelegt oder geboten, daß auch der Übersetzer sich ihrer bedienen mußte. Ebenso nahe lag für einen griechischen Übersetzer auch 21, 41 κακοὺς κακῶς ἀπολέσει; 24, 7 λιμοὶ καὶ λοιμοί ist durch Abschreiber entstanden und von der Kritik jetzt beseitigt. Auch die von Belsheim (Veiledning [s. 1. Tl § 18] 72) entgegengehaltenen lateinischen termini technici κοδράντης 5, 26, μίλιον 5, 41, κῆνσος 17, 25, κουστωδία 27, 65 mußten einem Übersetzer ebenso geläufig sein wie dem hl. Matthäus. Ist der griechische Ausdruck des Evangeliums sprachrichtig und flüssig, so verrät sich dadurch die Geschicklichkeit des Übersetzers, nicht die Originalität der griechischen Darstellung. Wenn auch die Diktion im ganzen nicht mehr hebräisch gefärbt ist als bei den übrigen Evangelisten, so weist doch das 91mal vorkommende τότε und das 62malige ἰδού, das 52malige προσέρχεσθαι = בוא, ferner 26, 52 und 27, 3 ἀποστρέφειν = הֵשִׁיב, 21, 29 ἐγὼ κύριε viel mehr auf ein hebräisches als auf ein griechisches Original. Endlich wird durch die Überzeugung von einem griechischen mündlichen Evangelium auch die vierte Einrede unwirksam, welche aus der verschiedenen Form der alttestamentlichen Zitate bei Matthäus hergenommen ist. Im ganzen und großen kann man wohl sagen, daß die alttestamentlichen Stellen in der Erzählung des Verfassers nach dem Hebräischen, in den mitgeteilten Reden nach der Septuaginta gegeben sind; dies jedoch mit der Beschränkung, welche der Zustand der heutigen Texte und die freie Zitierweise der Apostel auferlegen. Soll hierbei ein System befolgt sein, so sieht man nicht, warum dasselbe auf einen griechisch schreibenden Verfasser zu schließen nötigt; denn nur bei einem Übersetzer ist es erklärlich. Die Zitate in den Reden des Herrn waren Bestandteile des mündlichen Evangeliums und finden sich in der Form der Septuaginta auch bei Markus und Lukas; die andern Anführungen sind aus der Reflexion des Verfassers hervorgegangen. Einem Übersetzer lag es daher nahe, die eigenen Worte des hl. Matthäus zu schonen, die sonstigen Anführungen aber in der traditionellen Form zu geben. Vgl. Westcott, Gospels 229. Schanz, Komm. über das Evangelium des hl. Matthäus 20 ff. Nach allem diesem erscheint es unmöglich, aus inneren Gründen die einstimmigen Angaben des Altertums zu entkräften. Durch äußere Gründe hat dies Hug zu tun versucht, indem er nachweisen will, daß sämtliche früheren Angaben auf Papias beruhen, dieser selbst aber keinen Glauben verdiene, weil er nach Eusebius' Ausspruch πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν gewesen sei und das Nazaräer-Evangelium mit dem des hl. Matthäus verwechselt habe. Hierüber braucht nur kurz bemerkt zu werden, daß Hug (Einl. II 17) nicht bewiesen hat, Irenäus, Origenes und Eusebius stützten sich bei ihren betreffenden Aus-

sagen auf Papias; die übrigen Zeugen hat er nicht einmal zu entkräften versucht. Eusebius nennt nun freilich Papias (H. E. 3, 39, 13; XX 300) σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, beschränkt dies aber auf seine Ansichten vom tausendjährigen Reich. Im allgemeinen genoß Papias sehr großes Ansehen; sonst könnte Eusebius (a. a. O.) nicht weiter berichten, daß sein Beispiel so viele andere in denselben Irrtum verwickelt habe. Dabei beruft sich Papias in seiner Aussage über Matthäus unzweifelhaft auf die nämliche Quelle, woher auch seine Angabe über Markus (a. a. O. 15) stammt; diese aber ist die mündliche Mitteilung von Aposteln und Apostelschülern, welcher Eusebius selbst in andern Stücken das größte Gewicht beilegt. Daß Papias das häretische Evangelium für das authentische gehalten habe, ist eine ganz willkürliche, lediglich ad hoc gezogene Folgerung aus Eusebius' Worten (a. a. O. 17): ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν . . . ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Nach allem diesem wird die traditionelle Angabe, daß der hl. Matthäus in der Sprache der „Hebräer" schrieb, wohl als glaubwürdig bestehen bleiben müssen, soviel auch zu ihrer Entkräftung geschrieben worden ist. Die sehr angewachsene Literatur s. bei Danko, Hist. rev. div. II 268. Langen, Grundriß der Einl. in das Neue Testament § 8. Vgl. Gla, Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums, Paderborn und Münster 1887.

Dieses Resultat kommt übrigens für die weitere Untersuchung nicht in Betracht, da das griechische Evangelium jetzt ebenso, wie im Altertum geschehen ist, dem Original gleichgestellt werden muß.

458. Das in der alten Kirche als Schriftstück des hl. Matthäus bekannte Evangelium ist das nämliche, wie das im katholischen Kanon an erster Stelle stehende. Dies ergibt sich, innerlich betrachtet, zuerst aus der Art und Weise, wie darin des hl. Matthäus gedacht wird.

Schon Eusebius hebt (Demonstr. evang. 3, 5, 84; XXII 213) die Tatsache hervor, daß die Urheber der Evangelien von sich selbst berichten, was ihnen zur Demütigung gereicht, während das, was ihnen Ehre bringt, nur anderswoher zu erfahren ist. So stehe beim hl. Markus als dem Schüler des hl. Petrus wohl von der Sünde und Buße des letzteren, aber nicht von dessen herrlichem Bekenntnis und seiner Bevorzugung zu lesen, und Johannes verberge die Gnadenvorzüge und Auszeichnungen, welche ihm geworden, unter der Bezeichnung des „Jüngers, den Jesus lieb hatte". In gleicher Weise berichteten Markus (3, 18) und Lukas (6, 15), daß bei der paarweisen Zusammenstellung der Apostel der hl. Matthäus den Vorrang vor Thomas erhalten habe, während kein Evangelist von seiner Stellung als Zöllner Erwähnung tue. Nun aber findet sich der im Judenland äußerst beschämende Zusatz „der Zöllner" bei dem Namen Matthäus nur im ersten Evangelium 10, 3; wo im dritten Evangelium diese Bezeichnung erscheint, ist der Name Levi angeführt (5, 27). Im ersten Evangelium steht ferner 10, 3 als Apostelpaar „Thomas und Matthäus der Zöllner", statt „Matthäus und Thomas" Mark. 3, 18 und Luk. 6, 15, so daß dort die Regel der Bescheidenheit eingehalten erscheint. Endlich hebt das dritte Evangelium hervor, daß Matthäus bei seiner Berufung dem Herrn ein glänzendes Gastmahl bereitete, während dieses Fest im ersten Evangelium nur beiläufig erwähnt und gar nicht auf Matthäus als Gastgeber zurückgeführt ist. Mit Recht wird hieraus geschlossen, daß der Verfasser unseres ersten Evangeliums kein anderer sei als Matthäus selbst.

459. Für die Identität unseres ersten Evangeliums mit dem des hl. Matthäus bildet einen zweiten inneren Grund der Umstand, daß in demselben

alle jüdischen Einrichtungen, Zustände und Ortsverhältnisse als bekannt vorausgesetzt sind, ganz wie es bei einer für palästinensische Leser bestimmten Schrift zu erwarten steht.

Die Bedeutsamkeit dieses Grundes kann vollkommen erst durch Vergleichung mit den übrigen Evangelien im einzelnen erkannt werden, so wie sie in Bezug auf Markus von Nippel v. Weyerheim (Das Matthäus-Evangelium, Wien 1872, 2—26) angestellt ist. Aber auch bei mehr zusammenfassender Beobachtung, wie sie der nämliche Verfasser in der Österr. Vierteljahrsschr. für Theol. 1871, 229 ff 331 ff angestellt hat, ist leicht herauszufinden, daß das erste Evangelium von vielen Dingen eine Kenntnis voraussetzt, welche nur bei palästinensischen Lesern verwertet werden konnte. Dahin gehört a) die Kenntnis der alttestamentlichen Schriften, wie sie 2, 2 4 durch Gleichstellung vom „König der Juden" mit „Christus", sowie sonst 6, 29; 10, 15; 11, 3 14 21—24; 12, 39—42; 16, 4; 23, 2 3 35; 24, 37—39 den Lesern zugemutet wird; b) die Bekanntschaft mit den Religionsgebräuchen der Juden, namentlich in Bezug auf den Sabbat 4, 23, vgl. Mark. 1, 21; 8, 16, vgl. Mark. 1, 32; 12, 11 12; 13, 54, vgl. Mark. 6, 2; 24, 20 21, vgl. Mark. 13, 18; auf die jüdische Festordnung 26, 2; 27, 62; 28, 1; auf die Fasten 9, 14; auf die levitische Reinheit 15, 1 2, vgl. Mark. 7, 1—5; auf die Art zu segnen 19, 15, vgl. Mark. 10, 16; auf die Gabe, welche Moses befohlen hat 8, 4 (Mark. 1, 44 „für deine Reinigung"); c) die Vertrautheit mit den Vorkommnissen des täglichen Lebens unter den Juden, z. B. mit den Hochzeitsgebräuchen 9, 15; 25, 1 ff, mit den Trauerfeierlichkeiten 9, 23, mit der Proselytenmacherei der Pharisäer 23, 15 (nicht mit den Anschauungen der Sadduzäer 22, 23, weil diese überhaupt geheim gehalten wurden; Ios., Ant. 18, 1, 14), mit den Wechseltischen im Tempel 21, 12, besonders auch in den Reden des Herrn, welche durch zahllose Anspielungen einen archäologischen Kommentar nötig machen, wie 5, 20; 6, 2 5 16; 11, 16 17; 28, 23 u. ſ.; d) die Kenntnis der palästinensischen Örtlichkeiten, z. B. der Lage von Bethlehem und Rama 2, 16 18, der Wüste von Judäa 3, 1, des Landes Zabulon und Nephthali 4, 13—16, der Gerasenerlandschaft 8, 28, vgl. Luk. 8, 26, Bethsaidas und Korozains 11, 21, der verschiedenartigen Bevölkerung 15, 21 ff, der Lage von Tempel und Ölberg 24, 3, vgl. Mark. 13, 3 (die Ausnahme 4, 13 ist nur scheinbar, ſ. Cornely, Introd. III 54); e) die Kunde von der palästinensischen Zeitgeschichte, z. B. von den Regierungen des Herodes und des Archelaus 2, 1 22, von den Verhältnissen am Hofe des Tetrarchen Herodes 14, 3 4, vom Neubau des Tempels 24, 2 (vgl. Ios., Ant. 15, 11, 3), von Zacharias, Barachias' Sohn 23, 35, von dem Raubwesen des Barabbas 27, 16, vgl. Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. Alle diese Voraussetzungen bewirken, wenn auch jede einzelne noch keinen zwingenden Beweis liefern kann, doch in ihrer Gesamtheit die Überzeugung, daß der Verfasser des ersten Evangeliums sich seine Leser in Palästina gedacht hat, und daß es daher kein anderer als Matthäus sein kann.

460. Ein dritter innerer Grund, das erste kanonische Evangelium als das des hl. Matthäus anzuerkennen, liegt in der Tatsache, daß es nach Tendenz und Inhalt so beschaffen ist, wie eine derartige Schrift für Judenchristen des 1. Jahrhunderts sein mußte. Es führt nämlich historisch den doppelten Beweis, daß Jesus Christus der im Alten Testamente verheißene Messias sei, und daß das Judentum sich überlebt habe. Zu diesem Zweck erzählt es nicht in zeitlicher, sondern in sachlicher Ordnung und hebt besonders Reden und Taten Jesu aus seiner Wirksamkeit in Galiläa hervor.

Das christliche Altertum war einstimmig in der Angabe, daß der hl. Matthäus sein Evangelium mit bestimmter Rücksicht auf die Judenchristen verfaßt habe, s. oben S. 21. Folgerichtig wird er auch bei der Auswahl und dem reichen Stoffe des Evangeliums diejenigen Einzelheiten gewählt haben, welche zu der äußeren und inneren Lage seiner Leser in irgend einer Beziehung standen. Über diese Lage nun werden teils im Neuen Testamente selbst, teils in profanen Schriften nähere Aufschlüsse gefunden. Nach der Apostelgeschichte (4, 1 ff; 5, 17 ff 26 ff) begannen die Juden sehr bald mit Gewaltmaßregeln gegen das junge Christentum vorzugehen. Das erste Opfer ihrer Bosheit war Stephanus; allein die Verfolgung erstreckte sich auf alle Christen in Jerusalem (8, 1). Den Juden zulieb (12, 3) ward Jakobus der Ältere hingerichtet und Petrus gefangen gesetzt; Paulus konnte bei seiner Ankunft in Jerusalem nur durch die römischen Soldaten vor dem Tode durch Judenhand errettet werden (21, 30 ff). Die leidenschaftliche Erregtheit der Juden steigerte sich von Jahr zu Jahr einerseits durch die unverständigen Maßregeln der römischen Prokuratoren Cumanus, Felix, Festus, Albinus, Gessius Florus, anderseits durch die wahnsinnigen Vorspiegelungen, womit falsche Propheten das Volk zum Aufstand gegen die Römer reizten. Die Christen durften sich ihren Grundsätzen gemäß bei diesen revolutionären Bestrebungen nicht beteiligen und mußten so als Konservative oder Reaktionäre bald mißliebig werden. Der Hebräerbrief legt deutlich an den Tag, daß Verfolgungen mancher Art ihnen für längere Zeit nicht erspart blieben (Hebr. 10, 32—36; 12, 7). Für die jüdischen Christen entstand daher eine große Gefahr, sich vom Christentum abzuwenden, schon daraus, daß sie ihre zeitliche Existenz für dasselbe einsetzen mußten. Größer noch war die innere Gefahr, welche ihnen aus ihrer Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz erwuchs. Der falsche jüdische Nationalstolz suchte in der Beobachtung des Gesetzes und der traditionellen Lehren seinen Ausdruck, und jede Geringschätzung der jüdischen Gebräuche würde über die Christen neue Leiden gebracht haben. Allein der Eifer für die jüdischen Einrichtungen blieb in den Christen Palästinas, auch nachdem die Apostel dieselben für nicht verbindlich erklärt hatten, tief eingewurzelt. Selbst der hl. Jakobus ward wegen seiner Gesetzestreue zu den Zeloten gerechnet, und nach dessen eigenem Zeugnisse waren „viele Myriaden von Gläubigen unter den Juden", welche wirklich diesen Namen verdienten (Apg. 21, 20). Diese hatten den von Herodes herrlich ausgebauten Tempel vor Augen und sahen darin einen prunkvollen Gottesdienst vollziehen, während das Christentum auch in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen der Armut und Einfachheit seines Stifters entsprach. Dabei konnte der Schein des Gesetzeseifers, welcher die jüdischen Lehrer und die Pharisäer umgab, auf unerfahrene Gemüter wohl einen Eindruck machen, der zum Zweifel führte und die nächste Gefahr zum Abfall bildete. Wenn also der hl. Matthäus die Tätigkeit, womit er den vorhandenen Bedürfnissen seiner Pflegebefohlenen entgegenkam, durch ein geschriebenes Evangelium ersetzen wollte, so ist leicht zu sagen, worauf hin dieses besonders abzuzielen hatte: es mußte den Judenchristen zeigen, daß die Hoffnung des Alten Testamentes erfüllt war, und daß das Judentum nur noch ein Scheinleben fortführe, welches beim ersten äußeren Anstoß erlöschen müsse.

In der Tat läßt sich der Inhalt des ersten Evangeliums unschwer als Ausführung dieser Gedanken erkennen. Vor allem ist in demselben der Beweis geführt, daß Jesus Christus der von den Vätern erwartete und von den Propheten verheißene Messias ist. Die Anfangsworte des Evangeliums: „Buch der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams", sind schon von den Kirchenvätern unter diesem Gesichtspunkte verstanden worden. Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, sagt Irenäus (Fragm. 29; VII 1244), πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν· ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ

ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, πάντως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο. Weiter zeigt nun das erste Evangelium Schritt für Schritt, wie im Leben Jesu Christi die Weissagungen des Alten Bundes zur Erfüllung gekommen seien: s. 1, 22; 2, 5 15 17 23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14 35; 15, 7; 21, 4 42; 26, 31 54 56; 27, 9. Bemerkenswert ist hierbei der Zusatz ἵνα oder ὅπως πληρώθῃ τὸ ῥηθέν, „damit erfüllt werde, was gesagt worden", der sich bei den meisten Anführungen vorfindet, und der die Erscheinung Jesu Christi als das von Gott direkt gewollte Ziel der alttestamentlichen Offenbarung darstellt. Auch ohne solche direkte Hinweisung tritt der Zweck, die Weissagung erfüllt zu zeigen, deutlich hervor, z. B. 2, 1 ff mit Bezug auf Is. 60, 2 ff; 9, 36 mit Bezug auf Ez. 34, 5. Dem nämlichen Zweck dienen dann die Wundererzählungen; sie sind so ausgewählt, daß sie als Typen der Wirksamkeit dienen können, welche die Propheten dem Messias beigelegt haben. Diesen Zusammenhang mit dem Alten Testamente hebt der Verfasser teils selbst hervor (8, 17; 12, 17), teils läßt er ihn aus den eigenen Worten Jesu klar werden (11, 5; vgl. Is. 35, 5; 61, 1). In der Leidensgeschichte endlich hebt das erste Evangelium besonders die Wahrheit hervor, daß das Leiden und der Tod Jesu freiwillig von Anfang an bei Gott gewollt und durch die Propheten vorhergesagt gewesen sei (16, 21; 17, 12 21; 26, 2 23 24 42 53 54 56); auch die Erfüllung der Weissagung Zach. 11, 13 ff durch den „Blutacker" des Judas steht nur im ersten Evangelium (27, 3—10). Ein solches gleichsam auf den Hintergrund des Alten Testamentes gezeichnetes Bild Jesu Christi mußte das beste Mittel werden, Judenchristen in ihrem Glauben an den Erlöser und an sein Werk zu bestärken.

Daneben sind im ersten Evangelium mit großer Kunst diejenigen Aussprüche und Handlungen Jesu aufgeführt, welche zu der richtigen Schätzung des Judentums führen können. Vor allem ist es das hochbedeutsame, nur hier aufbewahrte Wort 5, 17—19: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; ich bin nicht gekommen, [sie] aufzuheben, sondern zu erfüllen. Denn in Wahrheit sage ich euch, bis daß der Himmel und die Erde vergehen, soll nicht ein Jota oder ein Häkchen vergehen, ehe alles geschehen ist. Wer also eines von diesen Geboten, von den geringsten, aufheben und so die Menschen lehren wird, der wird als Geringster im Reiche der Himmel gezählt werden. Wer [sie] aber erfüllt und lehrt, der wird groß heißen im Reiche der Himmel." Diese Wahrheit wird im Leben Jesu tatsächlich zum Ausdruck gebracht: 3, 15 spricht Jesus seinen Willen aus, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen"; 4, 4 ff weist er den Versucher mit den Stellen des Alten Testamentes zurück; 8, 4 gibt er dem geheilten Aussätzigen auf, die Bestimmung des Gesetzes zu erfüllen; 10, 5 erhalten die Apostel Weisung, nicht zu den Heiden und den Samaritern, sondern zum Haus Israel zu gehen, so wie Jesus selbst nach 15, 24 nur zum Haus Israel gesandt ist; 19, 17 sagt er dem Reichen: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"; 23, 3 empfiehlt er Achtung für die Nachfolger Moses', auch wenn sie ihres Amtes unwürdig sind; 17, 23 bezahlt er die Tempelsteuern, und 26, 17 ff hält er Ostern nach mosaischem Ritus. Wenn er anders lehrt als die Juden zu seiner Zeit, so zeigt er, daß seine Lehre im Gesetz begründet, und daß seine Auffassung vom Gesetz die richtige ist, 9, 13; 12, 3—8; 19, 3—9; 22, 41 ff, ja daß er das Gesetz besser als alle Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit kennt, 12, 10—12; 19, 3—9; 21, 13 24—27 42; 22, 29—32 35—40 41—46. Darum „erstaunte das Volk über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten und Pharisäer", 7, 28 29. In dieser erhabenen Stellung erscheint Jesus gleich, da er zum erstenmal als Lehrer vor dem Volke aufgeführt wird, und gibt ein neues Gesetz, das durch überwältigende innere Wahrheit

seinen erhabenen Vorrang vor den Wortklaubereien der Pharisäer beweist, 5, 1 bis 7, 27. In dieser inneren Wahrheit erscheint die Lehre Jesu, wie sie nun durch das ganze Evangelium sich zieht, als die vollkommenste Auffassung des Gesetzes, und es zeigt sich, daß es keinen treueren Schüler Moses' und der Propheten geben kann als den Christen. Dagegen erscheint das damalige Judentum nur als ein Zerrbild von dem, was es nach Gottes Anordnung sein soll. Die pharisäische Auslegung und Anwendung des Gesetzes, welche durch mancherlei Beispiele 5, 43; 6, 1 2 5 16; 7, 3 21; 15, 5 6; 23, 16 24 illustriert wird, weicht ganz vom Geiste Gottes ab und dient nur der Habsucht und dem Stolz ihrer Urheber, nicht der Ehre Gottes und dem Seelenheil der Einzelnen, 23, 5—15. Darum müssen die Vertreter des Judentums, wie sie schon von Johannes gebrandmarkt worden, 3, 7—12, so auch von Jesus sich öffentlich als schlechte Menschen entlarven lassen, 5, 20; 7, 15; 15, 3—9 14; 16, 6; 23, 4—7 13—33, und in noch niedrigerer Gestalt erscheinen sie bei allem, was sie selbst gegen Jesum und seine Wirksamkeit unternehmen, 12, 24; 22, 23 ff; 26, 3 14 59 67; 27, 4 20 41 62 ff. Auch der Tempel hat bei allem äußeren Glanz seine innere Heiligkeit verloren und ist „kein Bethaus mehr, sondern eine Räuberhöhle", 21, 13.

Bemerkenswert ist hierbei, daß im ersten Evangelium das Christentum nicht bloß in seiner jenseitigen Vollendung, sondern auch schon in seiner Auswirkung auf Erden „das Himmelreich", βασιλεία τῶν οὐρανῶν, genannt wird. Der Ausdruck ist nämlich aus der Anschauung des Judentums genommen, in dessen Schriften die מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם eine große Rolle spielt. Ist diese Bezeichnung auch in vorchristlichen Schriften nicht mehr nachzuweisen, so bildet sie doch in den Targumim und im Talmud einen terminus technicus, der aus der Überlieferung stammt. Das „Himmelreich" war und ist für die Juden nichts anderes als das „Gottesreich"; es hat am Sinai durch Übernahme des Gesetzes seinen Anfang genommen und damit dem Volke Israel die Erlösung gebracht; es setzt sich fort als das Reich מַלְכוּתָא מְשִׁיחָא „des Königs Messias", bis Himmel und Erde vollendet werden (Weber, System der altsynag.-paläst. Theol., Leipzig 1880, 395). Wenn nun bloß das erste Evangelium den Ausdruck regnum coelorum, und zwar fast ausschließlich, gebraucht, während die andern Evangelien dafür durchgängig regnum Dei, βασιλεία τοῦ θεοῦ setzen, so findet sich dafür keine bessere Erklärung, als daß jenes Evangelium für jüdische Christen abgefaßt wurde und ihren Gedankenkreis voraussetze. Vgl. Wieser, Über Plan und Zweck des Matth.-Evang., in der Zeitschr. für kath. Theologie, Innsbruck 1877, 564 f. Schanz, Komm. über das Evang. des hl. Matth. 35 ff.

Zu derselben Überzeugung führt die Beobachtung, daß im ersten Evangelium die Taten und Reden Jesu nicht chronologisch erzählt, sondern systematisch zusammengestellt werden. Eine große Reihe von Aussprüchen, welche Jesus den übrigen Evangelien zufolge bei verschiedenen Anlässen und zu verschiedenen Zeiten getan hat, sind 5, 1 bis 7, 27 in den Wortlaut der Predigt verflochten, welche Jesus im ersten Jahre seines Lehramtes auf einem Berge gehalten hat; durch diese Erweiterung ist die sog. Bergpredigt zu einer Art von Programm geworden, in welchem die Hauptgesichtspunkte des ganzen Evangeliums ausgedrückt erscheinen. Hieran schließt sich 8, 1—9, 35 eine ähnliche Zusammenstellung von Wundern, welche nach Zeit und Ort auseinanderliegen und in ihrer Vereinigung dem Bilde vom Messias entsprechen, das die alttestamentlichen Weissagungen darstellen. In analoger Weise ist bei lose eingehaltenem Faden der Geschichte überall das Verwandte aneinandergereiht: im Kap. 10 Unterweisungen für die Tätigkeit der Apostel, Kap. 11 und 12 Erörterungen mit den Juden, Kap. 13 Parabeln, Kap. 21—25 Reden und Gleichnisse über das Gericht Gottes, wie dies alles die parallelen Stellen in den übrigen Evangelien zeigen. Ein

solches Absehen von der Chronologie ist erklärlich, wenn den Verfasser die Tendenz geleitet hat, in der Erzählung das zu beweisen, was jüdischen Christen damaliger Zeit not tat. Vgl. auch Schanz, Die Komposition des Matth.-Evang., Tübingen 1877.

Nach allem diesen spricht die innere Beschaffenheit des ersten Evangeliums durchaus für die Überzeugung, daß in demselben die Schrift des heiligen Matthäus vorliegt. Bestätigt wird diese Überzeugung durch die Beobachtung, daß die Auswahl des hier Mitgeteilten sich auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa beschränkt; wenigstens kann dafür hier der Grund gedacht werden, daß die ersten Leser des Buches in Galiläa zu suchen sind. Denn wenn angegeben wird, Matthäus habe im palästinensischen Lande gepredigt, so kann damit nur Galiläa gemeint sein, weil Judäa bzw. Jerusalem das Wirkungsfeld des hl. Jakobus bildete. Für galiläische Christen war das von besonderer Wichtigkeit, was auf ihrem Boden, in ihren Städten und Dörfern, zum Teil in ihrer Gegenwart geredet und getan worden war; wenn das Bild des Erlösers auf dem Hintergrund ihrer Heimat erschien, so konnte es am besten sich ihrem Glauben einprägen. Bedeutsam ist deswegen der Nachdruck, womit 4, 13 ff die Erfüllung der Weissagung Is. 9, 1 nachgewiesen wird; die Predigt in Galiläa mußte eben das galiläische Land vor allem berücksichtigen, und das geschriebene Evangelium wiederholte nur, was gepredigt worden war.

461. Ein äußerer Grund für die Gewißheit, daß das erste kanonische Evangelium vom hl. Matthäus herrührt, liegt zuerst in der Tatsache, daß einzelne Stellen des ersten Evangeliums seit den frühesten Zeiten als Bestandteile der Heiligen Schrift angeführt werden.

Für die Zitation aus der Heiligen Schrift sind in der kirchlichen Literatur der ersten Jahrhunderte einzelne termini technici üblich, welche aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes genommen sind. In letzterem werden die Stellen aus dem Alten Testament durch die stehenden Formeln eingeführt: γέγραπται, scriptum est, Matth. 4, 4 und sehr oft bei den synoptischen Evangelien und in den paulinischen Briefen; γεγραμμένον ἐστί, scriptum est, stehend im Evangelium Johannis, z. B. 2, 17; ἡ γραφὴ λέγει, scriptura dicit, z. B. Röm. 4, 3; ἡ γραφὴ εἶπεν Joh. 7, 42; λέγει, dicit, Eph. 4, 8; φησίν, inquit, 1 Kor. 6, 16. Hebr. 8, 5; und wie bei allen diesen γάρ steht, z. B. γέγραπται γάρ Matth. 4, 6, λέγει γάρ, ait enim, 2 Kor. 6, 2, so auch γάρ allein Röm. 10, 13. 1 Kor. 10, 26. Mit solchen Einleitungen kommen nun schon früh Stellen aus dem ersten Evangelium bei den Kirchenschriftstellern vor. So heißt es Barn., Ep. 4, 14 (II 734): προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν (20, 16; 22, 14). Ähnlich steht bei Iust., Dial. c. Tryph. 105 (VI 721): Ταῦτα εἰρηκέναι [Ἰησοῦν] ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι γέγραπται· ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (5, 20); vgl. Dial. 76; ebd. 653 (8, 11 22 f); Athenag., Leg. 32 (VI 964): ὁ γὰρ βλέπων, φησὶ, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (5, 28); ähnlich c. 11; ebd. 912 (5, 44 45), c. 12; ebd. 916 (5, 46 47); Theoph., Ad Autol. 3, 14; VI 1140 (6, 3). Bei Justinus Martyr gehören in dieselbe Kategorie auch die Anführungen von Deut. 6, 13: Dial. 103 (VI 717); Is 7, 14: Apol. I c. 33 (ebd. 381); Jer. 31, 15: Dial. 78 (ebd. 660); Mich. 5, 2: Dial. 78 (ebd. 657), Apol. I c. 34 (ebd. 384); Zach. 9, 9: Apol. I c. 35 (ebd. 386), insofern er an diesen Stellen nicht der Septuaginta, sondern der im ersten Evangelium stehenden Übersetzung folgt, und zwar in derselben Gedanken- oder Sachverbindung, in welche das Evangelium sie 1, 23; 2, 6; 21, 5 23 gebracht hat. Die

neuentdeckte Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων endlich enthält unter allgemeiner Bezeichnung deutliche Beziehungen auf dieses Evangelium (s. den Index in der Ausgabe von Wünsche, Leipzig 1884).

462. Ein zweiter äußerer Grund für die nämliche Überzeugung liegt darin, daß die Kirchenschriftsteller seit früher Zeit Stellen aus jenem Evangelium direkt dem hl. Matthäus als Urheber zuschreiben.

Hierher kann schon ein Ausspruch des hl. Irenäus (Fragm. 29; VII 1244) bezogen werden: Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη; denn für uns ist die Umdrehung richtig: „das für die Juden geschriebene Evangelium ist das des hl. Matthäus". Bestimmt führt Irenäus die Stellen 1, 23; 2, 15; 3, 3 7 auf Matthäus zurück (Adv. haer. 3, 9, 1 2 3; VII 869 f); dasselbe geschieht mit 1, 1—17 bei Clem. Alex., Strom. 1, 21 (VIII 889); mit 1, 1 bei Tert., De carne Chr. 22 (II 789); mit 1, 16 Id. l. c. 20 (ebd. 785); mit 19, 19 bei Orig., Comm. in Matth. T. 15, 14 (XIII 1293); 6, 11 Id., De orat. 27 (XI 505); 3, 11 Id., Comm. in Io. T. 6, 16 (XIV 253); mit 1, 1—16 bei Epiph., Haer. 51, 5 (XLI 896); mit 13, 35 bei Eus., Comm. in Ps. 77, 2 (XXIII 904), und bei späteren Schriftstellern ungezählte Male.

Nicht so konkret, aber ebenso bestimmt sind zwei Stellen bei Eus., H. E. 1, 7, 1 (XX 90 f), und Hier., De vir. ill. 63 (XXIII 675), in welchen beiden gesagt ist, daß Julius Africanus den Grund der Verschiedenheit in der Genealogie Jesu bei Matthäus und Lukas erörtere.

463. Ein dritter äußerer Grund, der zur Vervollständigung des Beweises dient, ist aus den vielen Stellen der patristischen Literatur herzuleiten, in welchen die nur aus dem ersten Evangelium bekannten Begebenheiten als Offenbarungstatsachen behandelt werden.

An erster Stelle sind hier die Erscheinung des Sternes und die Ankunft der Magier zu nennen, zwei Tatsachen, welche von der frühesten Zeit als zum Inhalt des Evangeliums gehörig angesehen worden sind. Die erstere wird schon Ign., Ad Eph. 19 (V 660) erwähnt und könnte hier freilich aus dem mündlichen Evangelium stammen. Dasselbe könnte auch in Bezug auf die nämlichen Tatsachen sowie auf den bethlehemitischen Kindermord von Iust., Dial. 78 (VI 657 660), in Bezug auf den Inhalt der Stelle Matth. 4, 23 von Iust., Apol. I c. 31 (VI 377) gelten. Von der Stelle Matth. 21, 27 aber sagt Justin (Dial. 100; VI 709) ausdrücklich, sie stehe geschrieben, und der Analogie nach darf auch bei den übrigen Angaben das geschriebene Evangelium als Quelle angesehen werden. Unbedingt auf das erste Evangelium zurückzuführen ist die Erwähnung der Magier Tert., Adv. Marc. 5, 9 (II 492), weil die Bekanntschaft dieses Schriftstellers mit dem ersten Evangelium nach den oben § 462 angeführten Stellen feststeht. Das nämliche gilt von einer großen Reihe ähnlicher Erwähnungen, welche sich bei allen späteren Kirchenschriftstellern finden und der Natur der Sache nach auf das geschriebene Evangelium zurückzuführen sind. Wenn nun auch diese wie die im vorhergehenden Paragraphen angeführten Stellen an sich genommen für die Identität des ersten kanonischen Evangeliums mit der Schrift des hl. Matthäus nichts beweisen, so dienen sie doch beiderlei insofern zur Ergänzung der übrigen Beweisführung, als sie nur im Zusammenhang mit den anderweitig vorkommenden Zeugnissen aufgefaßt werden können.

464. Das nämliche bewirken viertens die vorhandenen Anführungen aus den Schriften der alten Häretiker, welche sich teils auf das erste

Evangelium zur Begründung ihrer Irrlehren beziehen, teils den Katholiken eine Verfälschung desselben vorwerfen. Zu den letzteren gesellen sich hierbei die heidnischen Bestreiter des Christentums.

Es ist bekannt, wie bald die Geschichte der Kirche das Wort des Apostels bestätigt hat: oportet et haereses esse (1 Kor. 11, 19). Diejenigen aber, welche die Lehre der Kirche zu erschüttern suchten, würden deren Urteil über die Kanonizität der heiligen Schriften gewiß nicht unangefochten gelassen haben, wofern dieser Charakter nicht allgemein geglaubt und als evident angesehen worden wäre. Nun aber zeigt sich im Gegenteil, daß die Häretiker schon der drei ersten Jahrhunderte von der Heiligen Schrift ausgingen, um auf Grund derselben die Lehre der Kirche zu bekämpfen. Dieses Verfahren war so gewöhnlich, daß Tertullian (De praescr. 39; II 53) schreibt: Nec periclitor dicere, ipsas quoque scripturas sic esse ex Dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam oportere haereses esse, quae sine scripturis esse non possunt. Wie sehr hiermit der Glaube an den kanonischen Charakter der Heiligen Schrift gerechtfertigt wurde, entging schon den Kirchenvätern nicht. Tanta est autem circa Evangelia haec firmitas (die des christlichen Glaubens), ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. . . . Cum ergo hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant et utantur his, firma et vera est nostra de illis ostensio (Iren., Adv. haer. 3, 11, 7; VII 884 f). Da nun dieses Vorgehen den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften zur Voraussetzung hat, so ist klar, daß die Beziehungen der Häretiker auf das erste Evangelium als Beweise für die Abfassung desselben durch Matthäus betrachtet werden dürfen. Nur wenige Häretiker sind konsequenterweise auch so weit gegangen, daß sie die katholische Wahrheit in ihren Grundlagen zu erschüttern und deswegen auch den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften als unglaubhaft hinzustellen suchten. Die Behauptungen solcher Irrlehrer dürfen als Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften in doppelter Hinsicht angerufen werden. Einerseits zeigen die abenteuerlichen Verirrungen in ihren Lehrsystemen, daß die Leugnung des über die neutestamentlichen Schriften Geglaubten den christlichen Glauben und das christliche Leben aufhebt, und liefern so einen starken Beweis für den übernatürlichen, d. h. apostolischen Ursprung der fraglichen Bücher; anderseits aber setzt diese Leugnung als eine prinzipielle den Glauben der Christenheit an den kanonischen Charakter derselben voraus und muß auch aus diesem Grunde als Beweis verwendet werden.

Zur ersten Klasse häretischer Zeugnisse, welche demnach hier zur Sprache kommen, gehört schon die Berufung des Simon Magus auf Matth. 3, 10, welche bei Hippol., Adv. haer. 6, 16 (XVI 3218) aufbewahrt ist. Von Cerinths Anhängern sagt Epiphanius (Haer. 28, 5; XLI 384): Χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ· ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον; dies wird auf Karpokrates ausgedehnt (ebd. 30, 14; XLI 429): ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. Derjenige Zweig der Ophiten, der als christliche Sekte betrachtet werden kann, berief sich in seinen Schriften auf Matth. 3, 10 nach Hippol., Adv. haer. (XVI 3147); auf 7, 6 nach p. 3147; auf 7, 13 14 nach p. 3151; auf 7, 21; 13, 3 ff nach p. 3147; auf 13, 33 nach p. 3142; auf 21, 31 nach p. 3147. Auch die Sethianer spielen in ihren Schriften auf Matth. 10, 34 an (ebd. p. 3190). Von den Ebioniten sagt Irenäus (Adv.

haer. 1, 26, 2; VII 686): Solo eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur. Die Klementinischen Homilien zitieren mehr oder minder wörtlich: Matth. 5, 17 Hom. 3, 51; Matth. 7, 7; 11, 28; 15, 13 Hom. 3, 52; Matth. 22, 32 Hom. 3, 55; Matth. 20, 16 Hom. 8, 4; Matth. 11, 25; 13, 35 Hom. 18, 15; Matth. 5, 37; 6, 13; 12, 20 26 Hom. 19, 2; Matth. 12, 34 Hom. 19, 7 (II 145 146 148 228 416 424 428). Basilides berief sich nach Clem. Alex., Strom. 3, 1 (VIII 1100) auf Matth. 19, 11 12. Von Herakleon hat Origenes (In Io. Tom. 13, 59; XIV 516) die Berufung auf Matth. 8, 12, Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 9; VIII 1281) die auf Matth. 10, 32 angeführt. Ptolemäus zitiert in seiner Ep. ad Floram bei Epiph., Haer. 33, 3 (XLI 557 f) Stellen aus Matth. 5, 22 28 39; 12, 25; 15, 4—6 17; 19, 6 8 17. In den Schriften der Valentinianer finden sich Beziehungen auf Matth. 5, 18; 10, 34; 20, 2; 26, 38; 27, 46 nach Iren., Adv. haer. 1, 3, 1 2 3 5; 8, 2 3 (VII 468 f 524 f). Die Markosier beriefen sich auf Matth. 19, 17 nach Iren., Adv. haer. 1, 20, 2 (VII 653). Von Tatian gehört hierher die Berufung auf Matth. 6, 19; 22, 30 nach Clem. Alex., Strom. 3, 12 (VIII 1188); und endlich hat auch noch das gnostische Buch Πίστις Σοφία, das in koptischem Text erhalten ist, überaus zahlreiche Zitate aus Matthäus. Vgl. Westcott, A general Survey of the History of the Canon of the New Testament, 5th ed., Cambr. and Lond. 1881, 270 ff. Sanday, Second Century Gospels, Lond. 1876, c. 6. Kirchhofer, Quellensammlung 357 ff. Charteris, Canonicity 383 ff.

Nach der zweiten oben genannten Rücksicht ist hier Marcion zu nennen, von dem Tertullian (Adv. Marc. 4, 9; II 377) schreibt: Ecce praecepit legem impleri. Quocumque modo praecepit, eodem potuit illam praemisisse sententiam „non veni legem dissolvere, sed implere“ (Matth. 5, 17). Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse, quod salvum est? Confessus es enim prae bonitate fecisse illum, quod negas dixisse. Constat ergo dixisse illum, quia et fecit; et te potius vocem Domini de evangelio erasisse, quam nostros iniecisse. Hier bezieht einerseits der Vorwurf, weggestrichen, anderseits die Beschuldigung, eingeschoben zu haben, sich auf eine Stelle, welche nur im ersten Evangelium steht. An die nämliche Stelle knüpft sich ein Angriff der Manichäer. Faustus dixit: cur legem non accipitis et prophetas, quum Christus eos non se venisse solvere dixerit, sed adimplere? Aug., C. Faustum 17, 1 (XLII 339). Von dem im 1. II § 112 genannten Symmachus berichtet Eusebius (H. E. 6, 17; XX 560): ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην (τῶν Ἐβιωναίων) αἵρεσιν κρατύνειν.

Hierher sind auch die Spöttereien zu ziehen, womit Celsus die evangelische Geschichte als eine Reihe von Absurditäten darzustellen bemüht war. Aus dem, was Origenes hierüber anführt, geht sehr klar hervor, daß auch alle diejenigen Mitteilungen, welche bloß im ersten Evangelium stehen, Objekt seiner Sarkasmen gewesen sind; s. Orig., C. Cels. 1, 28 38 58 66 (Matth. 2, 2 ff); 2, 24 (Matth. 26, 39); 6, 16 (Matth. 13, 55; 19, 24; XI 713 733 768 784 844 1313). Ähnlicherweise zeugt Porphyrius für den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei (1, 11) arguere nititur falsitatem (Hier., Comm. in Dan. 1, 1; XXIV 495). Auch von Matth. 9, 9 sagt der hl. Hieronymus (Comm. in Matth. h. l.; XXVI 56): Arguit in hoc loco Porphyrius et Iulianus Augustus vel imperitiam mentientis vel stultitiam eorum, qui statim secuti sint salvatorem.

465. Ein fünfter äußerer Grund für den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums ist das Vorhandensein von apokryphen Evangelien, welche offenbar auf jenem beruhen, und unter welchen das Hebräer-Evangelium die erste Stelle einnimmt.

Inwieweit die vielen jetzt verlorenen apokryphen Evangelien, welche von den älteren Kirchenschriftstellern erwähnt werden, auf dem ersten Evangelium beruht haben mögen, kann jetzt nicht mehr untersucht werden. Da aber jedenfalls die jüngeren noch erhaltenen Schriften jener Art (s. 1. Tl § 51) Abbilder der früheren Darstellungen sind, so kann aus der Beschaffenheit jener geschlossen werden, daß auch diese aus dem ersten Evangelium die Jugendgeschichte Jesu sowie manche Tatsachen seiner Wirksamkeit in Galiläa aufgenommen hatten. Dies war offenbar zu dem Zweck geschehen, einen Zusammenhang mit der beglaubigten apostolischen Geschichtserzählung herzustellen. Ausführlichere Nachrichten aber sind über ein Evangelium erhalten, welches bei den judaisierenden Sekten der Nazaräer und der Ebioniten im Gebrauch war. Bei den zwei Sekten hatte die nämliche Schrift insofern eine verschiedene Gestalt, als die letztere die Jugendgeschichte Jesu nicht darin besaß. Epiph., Haer. 30, 14 (XLI 429): ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες· ὅτι ἐγένετό, φησιν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων κτλ.; sonst aber waren die beiden Texte identisch. Nach vielen Mitteilungen und Anführungen aus diesem Evangelium, welche sich bei Klemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus, Epiphanius und Hieronymus finden (gesammelt von Hilgenfeld, Nov. Test. extra Canonem recept. IV, 2. ed., Lipsiae 1884; vgl. Handmann, in Gebhardt und Harnacks „Texten u. Untersuchungen" V, 3 [1888]), ist es zweifellos, daß dieses Evangelium in der damaligen hebräischen Landessprache mit Quadratschrift geschrieben war und den Text des hl. Matthäus mit mancherlei Zusätzen und Interpolationen enthielt. Von der Beschaffenheit der Sprache ist der Titel τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, Evangelium iuxta Hebraeos, Orig., Comm. in Io. Tom. 2 (XIV 132) u. s., sowie der Ausdruck des hl. Hieronymus (Adv. Pelag. 3, 1; XXIII 570): chaldaico quidem syroque sermone scriptum est, zu verstehen, während der Zusatz sed hebraicis literis an dieser und an andern Stellen zeigt, daß es in Quadratschrift vorlag. Noch genauer zeigt den Sprachcharakter Hier., Comm. in Matth. 6, 11 (XXVI 43): In Evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi *mahar*, quod dicitur crastinum. Der Zusammenhang dieses Evangeliums mit dem des hl. Matthäus war allgemein anerkannt, so daß Irenäus von den Ebioniten (s. o. S. 34) und Epiphanius von den Nazaräern ausdrücklich angeben, sie bewahrten nur das Evangelium Matthäi, Epiph., Haer. 29, 9 (XLI 405): ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. Die Verwechslung, welche hierbei möglich ist, vermeidet der hl. Hieronymus, der über solche Gegenstände genau unterrichtet war; er sagt nie, daß die Nazaräer oder Ebioniten das Evangelium Matthäi gebraucht hätten, wohl aber, daß das Evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae ... vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Woher diese Verwechslung rührte, ist oben S. 24 angegeben. Von einer Menge Interpolationen, welche die evangelische Geschichte in diesem Apokryphum erfahren hat, geben die Anführungen der Väter Kenntnis; dahin gehört die Entstellung von Luk. 24, 39 bei Ign., Ad Smyrn. 3 (V 709): ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον; ferner der rätselhafte Ausspruch bei Clem. Alex., Strom. 2, 9 (VIII 981): ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται, oder der dem Menschen mit verdorrter Hand (Matth. 12, 10) in den Mund gelegte

Ausspruch: Caementarius eram manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos, Hier., Comm. in Matth. 12, 13 (XXVI 78). Soweit diese Änderungen bekannt geworden, sind sie ziemlich unschuldiger Natur; selbst der oft referierte, dem Heiland in den Mund gelegte Ausspruch: Modo tulit me mater mea sanctus Spiritus in uno capillorum meorum et adduxit me in montem magnum Thabor, wird von Origenes (Comm. in Io. Tom. 2; XIV 132) und Hieronymus (Comm. in Is. 40, 11; XXIV 405 u. f.) in rechtgläubigem Sinne erklärt. Aus der Art und Weise nun, wie der hl. Hieronymus von diesem Evangelium Gebrauch macht, namentlich indem er es (Comm. in Matth. 2, 5; 23, 35; XXVI 26 174) zur Erklärung heranzieht, geht deutlich hervor, daß es auf dem ersten kanonischen Evangelium beruhte, und so folgt auf diesem indirekten Weg, daß bei den Vätern der ersten Jahrhunderte unser erstes Evangelium unbezweifelt dem hl. Matthäus zugeschrieben wurde.

466. Diesen inneren und äußeren Gründen gegenüber erscheint die Leugnung des apostolischen Ursprungs, welche in neuerer Zeit mitunter versucht worden ist, willkürlich und unhaltbar.

Inhalt, Verlauf und Literatur der in dieser Hinsicht gemachten Bemühungen s. bei Langen, Grundriß der Einl. ins Neue Testament § 6. Als Gründe, welche gegen den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums sprechen sollen, werden angeführt: 1. die Chronologie in demselben sei willkürlich und zum Teil sinnlos; die Reden seien nicht in geschichtlichem Zusammenhang erklärt; 2. ein Apostel hätte die Wirksamkeit Jesu in Judäa nicht mit Stillschweigen übergangen; 3. einige Berichte seien doppelt gegeben; 4. der vorhandene Mangel an Augenscheinlichkeit sei undenkbar, wenn der Verfasser ein Augenzeuge der erzählten Begebenheiten gewesen; 5. der Verfasser habe die Geschichte nach den Weissagungen gemodelt; 6. der Verfasser zeige einen Wunderglauben, der eines Apostels unwürdig sei; 7. das erste widerspreche mehrfach dem vierten Evangelium. Diese Einwendungen verdienen keine ernstliche Widerlegung, am wenigsten insofern sie a priori bestimmen, was der hl. Matthäus hätte tun oder nicht tun können und müssen. Der erste Einwurf ist schon durch das oben S. 30 Gesagte abgewiesen. Nr 2 wird als Einwendung schon durch die Beschaffenheit des vierten Evangeliums, das bloß die Tätigkeit Jesu in Judäa, nicht die in Galiläa schildert, unhaltbar und ist von seiten des hl. Matthäus durch das oben Bemerkte sehr wohl zu erklären; Nr 3 bezieht sich hauptsächlich auf 9, 32 ff und 12, 22 ff, auf 12, 38 ff und 16, 1 ff, auf 14, 15 ff und 15, 32 ff. Allein im ersten Falle ist die Verschiedenheit der Vorgänge durch den Zusatz τυφλός an der späteren Stelle ersichtlich, das im zweiten Falle Erzählte ist offenbar mehr als einmal und zweimal vorgekommen, im dritten Falle aber ist die Einrede durch 16, 9 10, Mark. 8, 19 20 entkräftet. Nr 4 ist sowohl in der Unterstellung als in der Folgerung unwahr; Nr 5 und 6 sind Willkürlichkeiten von dem voreingenommenen Standpunkt des modernen Rationalismus aus; Nr 7 ist unrichtig, wie bei Besprechung des vierten Evangeliums zu zeigen ist (s. u. § 504).

Eine teilweise Bestreitung der Echtheit liegt in der Verwerfung der beiden ersten Kapitel, welche von den Ebioniten und dem Gnostiker Tatian bezeugt und in neuerer Zeit von einzelnen rationalistischen Theologen wiederholt worden ist. Jene Häretiker folgten dabei dem Bestreben, die übernatürliche Herkunft Jesu Christi zu leugnen, und lieferten so dem modernen Rationalismus einen willkommenen Anlaß. Indessen ist zwischen den beiden ersten Kapiteln und dem übrigen Evangelium der innere Zusammenhang ebenso unbestreitbar, wie die Gleichförmigkeit der Darstellung und Sprache. Die Darstellung der Jugendgeschichte Jesu bei Lukas ist mit der bei Matthäus nicht

ganz leicht zu vereinigen, enthält aber keinen Widerspruch gegen letztere. Die Erzählung 2, 16—18 ist wohl deswegen beanstandet worden, weil Josephus bei seiner ausführlichen Darstellung von Herodes' Regierung nichts von einem Kindermord zu Bethlehem erzählt. Allein gerade aus Josephus gewinnt man von der wahnsinnigen Grausamkeit des Herodes einen solchen Begriff, daß das Schweigen über die Ermordung von einem Dutzend unmündiger Kinder (Schegg, Evang. nach Matth. I 77) nicht auffallen kann. Übrigens waren Kap. 1 und 2 schon Ignatius, Justinus dem Martyrer, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Julius Africanus, auch Celsus und Basilides bekannt, s. Kirchhofer, Quellensammlung 118 334 und oben § 462 464.

Über eine eigentümliche Lesart des neuerdings entdeckten sog. Codex Syrus Sinaiticus zu Matth. 1, 16 vgl. Belser, Einl. 53; Zahn, Einl. VI 291 ff.

467. Die Anordnung der Evangelien bezeugt als traditionelle Anschauung, daß der hl. Matthäus unter allen Evangelisten zuerst sein Buch geschrieben hat. Diese Ansicht beruht auf den bestimmten Angaben von Irenäus, Eusebius und Hieronymus. Die genaue Zeit der Abfassung aber anzugeben, ist sehr schwierig, weil die einzelnen darüber erhaltenen Nachrichten schwer miteinander zu vereinigen sind; als richtig erscheint die Zeit zwischen 42 und 50 n. Chr. Der Ort der Abfassung ist nach bestimmter Angabe Palästina, nach innerer Wahrscheinlichkeit aber nicht Jerusalem.

Das gesamte Material zur Entscheidung der Frage nach der Abfassungszeit des Matthäus-Evangeliums s. bei Schanz, Komm. über das Evangelium des hl. Matth. 46 ff. Wenn auch in den beiden oben S. 1 genannten Denkmalen Matthäus aus irgend einem Einfalle des Abschreibers nicht die erste Stelle einnimmt, so kann dies nicht umstoßen, daß die traditionelle Ansicht in der Kirche dem hl. Matthäus die früheste Abfassung eines Evangeliums zuschreibt. Aufgezeichnet ist die desfallsige Tradition schon von Klemens von Alexandrien, der nach Eus., H. E. 6, 14, 5 (XX 552) sagt: περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον, προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. Origenes spricht dieselbe Ansicht aus, Eus., H. E. 6, 25, 4 (XX 581): ὅτι πρῶτον μὲν [εὐαγγέλιον] γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον. Ebenso schreibt Epiphanius (Haer. 51, 4 6; XLI 893 897): Ματθαῖος γὰρ πρῶτος ἄρχεται εὐαγγελίζεσθαι . . . εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος κτλ. In demselben zeitlichen Sinne wird demnach auch bei Hieronymus (Comm. in Matth. prol.; XXVI 18) zu verstehen sein: Primus omnium Matthaeus est publicanus, nachdem es vorher geheißen hat: Plures fuisse, qui evangelia scripserunt.

Neben dieser relativen Ermittelung bleibt die Bestimmung der absoluten Abfassungszeit eine schwierige Aufgabe. Aus inneren Gründen ist darüber kaum etwas zu bestimmen. Der hl. Matthäus muß vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben, weil er dieses Ereignis durchaus als etwas Zukünftiges behandelt. Der Zusatz (24, 15) ὁ ἀναγινώσκων νοείτω aber, der auch wohl späteren Ursprungs sein könnte, beweist auf keinen Fall, daß die Abfassungszeit in die Zeit des jüdischen Krieges gefallen ist. Die Ermordung des 23, 35 genannten Zacharias könnte bloß für den Zeitpunkt der Rede Jesu, aber nicht für die Abfassungszeit des Evangeliums von Wichtigkeit sein, falls damit ein zeitgeschichtliches Ereignis gemeint wäre. Endlich kann der Ausdruck ἕως τῆς σήμερον 27, 8 zu einer Zeitbestimmung nicht verwendet werden, da er ebenso bei kürzlich geschehenen als bei längst vergangenen Ereignissen gebraucht wird. Die Untersuchung ist demnach lediglich auf die Mitteilungen der

Väter angewiesen. Hier ist nun zuerst die oben § 456 angeführte Stelle aus Eus., H. E. 3, 24, 6 (XX 265) von Belang, wonach der hl. Matthäus mit der Abfassung des Evangeliums seine Wirksamkeit in Palästina geendigt hat. In welchem Jahre aber der Apostel seine anderweitige Missionstätigkeit angetreten hat, ist ungewiß; doch wird die „Apostelteilung" wegen der bei Eusebius (H. E. 5, 18, 14; XX 480) aus Apollonius aufbewahrten Nachricht gewöhnlich um das Jahr 45 angesetzt. Vgl. Belser, Tüb. Quartalschr. 1898, 381 f, Einl. 34; Harnack, Chronologie 243 f. Auf diese annähernde Zeitbestimmung vereinigen sich auch die sonst erhaltenen Nachrichten; Niceph. Call., H. E. 2, 45 (CXLV 881) gibt als Zeit der Abfassung 15 Jahre nach der Himmelfahrt Jesu an. Im Gegensatz hierzu sagt Iren., Adv. haer. 3, 1 (VII 844; auch Eus., H. E. 5, 8, 2; XX 449): ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος . . . γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Da nun Paulus erst nach 61 Rom betreten hat, so würde die Abfassung des Evangeliums in eine spätere Zeit zu verlegen sein. Bei der Einstimmigkeit aber, womit alle andern Zeugen eine frühere Abfassung behaupten, kann diese Stelle wohl in ihrem Wortlaut nicht aufrecht erhalten werden. Die enge Verbindung, in welcher Paulus immer mit Petrus gedacht wird, scheint hier entweder schon den Verfasser oder doch einen Abschreiber veranlaßt zu haben, den Namen des Heidenapostels hinzuzusetzen, wo nur von dem hl. Petrus die Rede war; denn nur dem letzteren, nicht dem hl. Paulus kann die Grundsteinlegung der römischen Kirche zugeschrieben werden. Demnach wäre auch aus dieser Stelle das frühere Resultat herauszulesen: denn Petrus hat die römische Kirche zu der Zeit gegründet, da ihm nach Apg. 12, 17 der Aufenthalt in Jerusalem unmöglich wurde, also im Jahre 42. Wird nun der Unbestimmtheit obiger Angabe Rechnung getragen, so erscheint die Zeitangabe 42—50 als die einzig zulässige.

Als Ort der Abfassung wird oft Jerusalem angegeben. Da aber der hl. Matthäus schwerlich dort neben Jakobus seinen Wirkungskreis gehabt hat, so läßt sich nur im allgemeinen sagen, das Evangelium sei auf palästinensischem Boden entstanden.

3. Das Evangelium nach Markus.

468. Das zweite kanonische Evangelium, welches nach der Aufschrift von Markus hergeleitet wird, erzählt das Auftreten Johannes' des Täufers, Jesu Taufe und Versuchung, seine messianische Wirksamkeit in Galiläa, seine Reise zum Paschafest nach Jerusalem, seinen feierlichen Einzug dortselbst, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt in 16 Kapiteln; es ist dem Umfange nach das kürzeste aller Evangelien.

Der griechische Urtext dieses Evangeliums, der in sehr vielen Handschriften vorliegt, enthält dem ersten und dritten gegenüber nur sehr wenig Eigentümliches; mit Ausnahme von 26 Versen läßt es sich vollständig aus diesen beiden Schriften herstellen. Unter Berücksichtigung des oben S. 20 Gesagten kann der gesamte Inhalt folgendermaßen dargestellt werden, wobei ebenfalls die nur hier zu findenden Mitteilungen gesperrt gedruckt sind.

XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf, predigt Buße und gibt Zeugnis von Jesu, 1, 1—8 *M L J.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft, V. 9—11 *M L J.* XX. Jesus wird vom Teufel versucht und lebt bei wilden Tieren, V. 12—13 *M L.* XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes verhaftet und gefangen gehalten, V. 14; 6, 17—18 *M L J.* XXX. Jesus geht nach Kapharnaum, V. 21—22 *M L.* XXXI. Jesus predigt in Galiläa, 1, 14—15 *M L.* XXXV. Jesus

beruft vier Jünger am See Genesareth, V. 16—20 *M L.* XXXVI. Jesus treibt einen unreinen Geist aus, V. 23—28 *L.* XXXVII. Jesus heilt Petri Schwiegermutter vom Fieber, V. 29—31 *M L.* XXXVIII. Jesus zieht lehrend und heilend in Galiläa umher, V. 32—39 *M L.* XXXIX. Jesus heilt einen Aussätzigen zu Kapharnaum, V. 40—45 *M L.* XL. Jesus heilt einen Gichtbrüchigen und bezeugt seine Macht, Sünden zu vergeben, 2, 1—12 *M L.* XLI. Jesus beruft Matthäus, speist mit den Zöllnern und rechtfertigt seinen Umgang mit Sündern, V. 13—17 *M L.* XLII. Jesus belehrt die Jünger Johannis über das Fasten, V. 18—22 *M L.* XLV. Die Jünger pflücken Ähren am Sabbat, und Jesus entschuldigt dies bei den Pharisäern, V. 23—28 *M L.* XLVI. Jesus heilt eine geschwundene Hand, 3, 1—6 *M L.* XLVII. Jesus zieht mit großer Volksmenge weiter und heilt alle Gebrechen, V. 7—12 *M.* XLIX. Jesus wählt zwölf Apostel aus und nennt die Zebedäiden Boanerges, V. 13—19 *M L.* LI. Jesus sendet die zwölf Apostel aus und gibt ihnen Anweisungen bezüglich ihres Amtes, 6, 7—13 *M L.* LVIII. Johannes der Täufer wird auf Anstiften der Herodias im Gefängnisse hingerichtet, V. 19—29 *M.* LIX. Herodes Antipas bekennt seine Meinung von Jesus, V. 14—16 *M L.* LXII. Jesus verteidigt sich gegen die Lästerreden seiner Angehörigen, die ihn zu greifen suchen, und der Pharisäer, 3, 20—30 *M L.* LXIII. Jesus nennt die, welche den Willen seines Vaters tun, seine Angehörigen, V. 31—35 *M L.* LXIV. Jesus trägt das Gleichnis vom Säemann vor und erklärt dasselbe seinen Jüngern, 4, 1—20 *M L*, LXV. ebenso die Gleichnisse vom Licht unter dem Scheffel, vom gleichen Maß, und die über das Reich Gottes vom Samen und vom Senfkörnchen, V. 21 bis 34 *M L.* LXVI. Jesus stillt einen Sturm auf dem See Genesareth V. 35—40 *M L.* LXVII. Jesus treibt eine Legion Teufel zu Gadara aus und erlaubt denselben, in eine Schweineherde zu fahren, 5, 1—20 *M L.* LXVIII. Jesus erweckt die Tochter des Jairus vom Tode und heilt unterwegs eine Blutflüssige, V. 21—43 *M L.* LXXI. Jesus lehrt in Nazareth zum Ärgernis seiner Landsleute, 6, 1—6 *M.* LXXII. Die zwölf Apostel kehren zurück, und Jesus zieht sich mit ihnen in die Einsamkeit (bei Bethsaida) zurück, V. 30—32 *M L J.* LXXIII. Jesus speist wunderbarerweise 5000 Mann, V. 33—44 *M L J.* LXXIV. Jesus entläßt die Menge, schickt die Jünger über den See und bleibt selbst allein, V. 45—46 *M J.* LXXV. Jesus wandelt auf dem Wasser, V. 47—52 *M J.* LXXVI. Jesus wirkt in der Ebene von Genesareth viele Wunder, V. 53—56 *M.* LXXVIII. Jesus belehrt die Schriftgelehrten und Pharisäer sowie das Volk und seine Jünger über den Wert der jüdischen Überlieferungen und die innere Religiosität, 7, 1—23 *M.* LXXIX. Jesus erhört eine kananäische Mutter, welche ihn für ihre kranke Tochter bittet, V. 24—30 *M.* LXXX. Jesus heilt (auf einem Berge) in der Dekapolis einen Taubstummen, V. 31—37 *M*, LXXXI. und speist 4000 Mann mit sieben Broten und wenigen Fischen, 8, 1—9 *M.* LXXXII. Jesus warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer, V. 10 bis 21 *M.* LXXXIII. Jesus heilt einen Blinden stufenweise V. 22—26. LXXXIV. Petrus bekennt seinen Glauben, daß Jesus der Messias sei, V. 27—30 *M L.* LXXXV. Jesus offenbart seinen Jüngern, daß er leiden müsse, verweist Petrus den Einspruch dagegen und stellt das Leiden als notwendig zur Seligkeit dar, V. 31 bis 39 *M L.* LXXXVI. Jesus wird auf einem hohen Berge verklärt und belehrt seine Jünger über die Wiederkunft des Elias, 9, 1—12 *M L.* LXXXVII. Jesus heilt einen mondsüchtigen Besessenen und belehrt seine Jünger über die Macht des Glaubens, V. 13—28 *M L.* LXXXVIII. Jesus sagt von neuem sein Leiden voraus, V. 29—31 *M L.* XC. Die Jünger streiten um ihren Rang; Jesus knüpft daran verschiedene Belehrungen, V. 32—49 *M L.* XCI. Jesus reist nach Judäa zum Laubhüttenfest, 10, 1 *M L J.* CXIX. Jesus belehrt die Pharisäer über Ehescheidung,

V. 2—12 *M L.* CXXV. Jesus segnet die Kinder, V. 13—16 *M L.* CXXVI. Jesus belehrt einen reichen Jüngling über Pflicht und Rat, seine Jünger aber über die Gefahren des Reichtums und den Wert der freiwilligen Armut, V. 17—31 *M L.* CXXIX. Jesus verkündet von neuem sein Leiden und Sterben, V. 32—34 *M L*, CXXX. und tadelt den Ehrgeiz der Zebedäiden und ihrer Mutter, V. 35 bis 45 *M.* CXXXI. Jesus heilt den blinden Bartimäus am Wege, V. 46—52 *M.* CXXXVI. Jesus kommt nach Bethanien und wird von Maria gesalbt, 14, 3—9 *M J.* CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen; das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen, und die ganze Stadt kommt in Bewegung, 11, 1—10 *M L J.* CXLIII. Jesus begibt sich am Abend wieder nach Bethanien, V. 11. CXLIV. Am andern Morgen begibt er sich wieder nach Jerusalem, straft einen unfruchtbaren Feigenbaum, V. 12 bis 14 *M*, CXLV. und treibt Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, V. 15—17 *M L.* CXLVI. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchen Jesum umzubringen, V. 18 *L.* CXLVII. Am Abend verläßt Jesus wieder die Stadt, V. 19. CXLVIII. Der unfruchtbare Feigenbaum ist Dienstags schon verdorrt. Bei diesem Anlaß belehrt Jesus seine Jünger über die Macht des Glaubens und des Gebetes, V. 20—26 *M.* CXLIX. Jesus antwortet den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten auf zudringliche Fragen und knüpft daran das Gleichnis von den Weingärtnern, 11, 27 bis 12, 12 *M L.* CL. Ebenso antwortet Jesus den Herodianern und Pharisäern auf eine verfängliche Frage bezüglich der Steuern, V. 13 bis 17 *M L*, CLI. ferner den Sadduzäern auf eine Frage wegen der Auferstehung von den Toten, V. 18—27 *M L*, CLII. und einem Schriftgelehrten wegen des größten Gebotes; der letztere wird seiner Redlichkeit wegen von Jesus gelobt, V. 28—34 *M.* CLIII. Hinwieder legt Jesus den im Tempel Anwesenden eine Frage über den Messias vor, V. 35—37 *M L.* CLIV. Jesus entlarvt die Schriftgelehrten vor dem Volk, V. 38—40 *M L.* CLV. Jesus preist eine Witwe, welche zwei Scherflein in den Opferkasten gelegt hat, V. 41—44 *L.* CLVI. Jesus sagt die Zerstörung Jerusalems und das Weltende voraus, 13, 1—31 *M L*, CLVII und fordert zur Wachsamkeit auf, V. 32—37 *M L.* CLXIII. Am Mittwoch beratschlagen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie den Tod Jesu herbeiführen können, 14, 1—2 *M L.* CLXV. Judas verabredet mit den Hohenpriestern, wie er Jesum verraten wolle, V. 10—11 *M L.* CLXVI. Am Donnerstag schickt Jesus zwei Jünger voraus, das Paschamahl zu bereiten, V. 12—16 *M L.* CLXVII. Am Abend desselben Tages hält Jesus das letzte Abendmahl, V. 17—18 *M L*, CLXVIII. setzt bei demselben die heilige Eucharistie ein, V. 22—25 *M L J.* CLXX. und bezeichnet den, welcher ihn verraten wird, V. 19—21 *M L J.* CLXXII. Jesus warnt Petrus und die übrigen Jünger vor ihrer eigenen Schwachheit, V. 21—31 *M L J.* CLXXVIII. Dann geht Jesus mit seinen Jüngern an den Ölberg und besteht dort, während die Jünger schlafen, den Todeskampf und das Gericht, 26, 32—42. *M L J.* CLXXIX. Jesus wird verraten, (von Petrus) umsonst verteidigt, von allen verlassen (ein Jüngling entflieht nackt) und gefangen genommen, V. 43—52 *M L J.* CLXXX. Jesus wird zum Hohenpriester geführt, bei dem sich der Hohe Rat versammelt, V. 53 *M L J.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn, V. 54 *M L J.* CLXXXII. Jesus wird während der Nacht im Hause des Hohenpriesters verhört, zum Tode verurteilt und schnöde mißhandelt, V. 55—65 *M J.* CLXXXIV. Petrus verleugnet den Herrn zum erstenmal im Vorhofe des Hohenpriesters, V. 66—68 *M L J*, CLXXXV. zum zweitenmal am Eingang des Palastes, V. 69—70 *M L J*, CLXXXVI. zum drittenmal am Morgen des Karfreitags, während Jesus von den Soldaten umringt ist, V. 70—72 *M L J.* CLXXXVIII. Der Hohe Rat beschließt von neuem über Jesum und übergibt ihn dem Landpfleger Pilatus, 15, 1 *M L J.* CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und von ihm unschuldig

befunden, V. 2—5 *M L J.* CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas, V. 6—11 *M L J.* CXCIII. Pilatus sucht zum drittenmal Jesum freizugeben, V. 14ª *M L*, CXCIV. allein die Juden bestehen auf seinem Tod, V. 14ᵇ *M L.* CXCV. Pilatus gibt Barabbas frei und läßt Jesum geißeln, V. 15 *M L J.* CXCVI. Die Soldaten krönen ihn mit Dornen und verhöhnen ihn mit Purpurmantel und Rohr, V. 15—19 *M J.* CC. Jesus wird zur Kreuzigung geführt und von Simon von Cyrene, dem Vater des Alexander und des Rufus, unterstützt, V. 20—21 *M L J.* CCII. Jesus wird um 9 Uhr zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt, V. 22—25 27—28 *M L J.* CCIV. Die Soldaten werfen über Jesu Kleider das Los, V. 24 *M L J.* CCV. Pilatus läßt eine Inschrift über das Kreuz Jesu heften, V. 26 *M L J.* CCVI. Jesus wird am Kreuz von den Vorübergehenden, den Hohenpriestern und selbst den Mitgekreuzigten verspottet, V. 29—32 *M L.* CCIX. Jesus ist seit 12 Uhr von seinem himmlischen Vater verlassen, V. 33—35 *M L.* CCX. Jesus wird mit Essig getränkt, V. 36 *M J.* CCXI. Jesus ruft mit lauter Stimme und stirbt, V. 37 *M L J.* CCXII. Der Tod Jesu ist von wunderbaren Erscheinungen begleitet, V. 38—39 *M L.* CCXIII. Fromme Frauen sind Zeugen des Todes Jesu, V. 40—42 *M L.* CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu, V. 42—45 *M L J*, CCXVII. und begräbt ihn, nachdem er ihn in Gegenwart frommer Frauen in Leinwand eingewickelt, V. 46—47 *M L J.* CCXX. Sonntag morgens gehen die frommen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam einzubalsamieren, 16, 1—4 *M L J*, CCXXII. allein ein Engel zeigt ihnen, daß Jesus von den Toten auferstanden ist, V. 6 7 *M L.* CCXXIII. Sie fliehen voll Entsetzen zu den Aposteln, V. 8 *M L.* CCXXV. Jesus erscheint der hl. Maria Magdalena, V. 9—11 *J*, CCXXIX. zwei Jüngern, welche aufs Land gehen, V. 12 bis 13 *L*, CCXXX. dann den elf Aposteln, während sie zu Tisch sitzen, Thomas ausgenommen, V. 14 *L J.* CCXXXIII. Jesus setzt das heilige Sakrament der Taufe ein und verkündet die Wirkungen des Glaubens, V. 15—18 *M.* CCXXXVI. Jesus fährt in den Himmel auf, V. 19 *L.* CCXXXIX. Die Apostel predigen allenthalben das Christentum, V. 20.

469. Unter dem Namen Markus ist ein Apostelschüler verstanden, welcher nicht in den Evangelien, sondern nur in der Apostelgeschichte und in Briefen der hll. Petrus und Paulus genannt wird und sowohl zu diesen beiden als zu Barnabas in nächster Beziehung gestanden hat.

Es ist derjenige Jünger gemeint, welcher Apg. 13, 5 Johannes, ebd. 15, 39 Markus, ebd. 12, 12 25; 15, 37 Johannes mit dem Beinamen Markus heißt. Vermutlich war der erstere sein hebräischer, zur Tempelsteuer einregistrierter, der zweite sein römischer, in die Bürgerlisten eingeschriebener Name. Er war zu Jerusalem geboren, wo seine Mutter Maria ein Haus besaß (Apg. 12, 12). In diesem versammelten sich die Christen, und entweder deswegen oder wegen näherer Beziehung zu der Familie begab sich der hl. Petrus gleich nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis dorthin (Apg. 12, 12). Markus war ein Verwandter des hl. Barnabas (Kol. 4, 10); da der hl. Petrus ihn seinen Sohn nennt (1 Petr. 5, 13), wird er von diesem für das Christentum gewonnen worden sein. Infolge seiner verwandtschaftlichen Beziehung durfte er Paulus und Barnabas auf deren Missionsreise erst nach Antiochien, dann nach Cypern und Pamphylien begleiten (Apg. 12, 25; 13, 5); welche Stelle er dabei hinsichtlich der Missionstätigkeit einnahm, wird aus dem ὑπηρέτης 13, 5 nicht klar. In Pamphylien jedoch trennte er sich von den Aposteln und kehrte nach Jerusalem zurück, vermutlich weil die Schwierigkeiten und Entbehrungen der Missionsreise für

einen jungen Neubekehrten zu viel Abschreckendes hatten. Als später Paulus und Barnabas zum zweitenmal die christlichen Gemeinden besuchen wollten, sollte nach Barnabas' Vorschlag Markus sie wieder begleiten (Apg. 15, 37); Paulus aber widersetzte sich dem wegen des früher bewiesenen Mangels an Ausdauer. Hierüber trennten sich die beiden Apostel und zogen jeder seinen eigenen Weg. Barnabas nahm Markus mit in seine Heimat Cypern (Apg. 15, 39), und hier scheint dieser sich in der Missionstätigkeit besser bewährt zu haben; wenigstens söhnte sich der hl. Paulus wieder mit ihm aus und hatte ihn etwa zehn Jahre später während seiner ersten Gefangenschaft zu Rom bei sich (Kol. 4, 10. Philem. V. 24). Nach Rom war Markus jedenfalls durch den hl. Petrus gekommen; denn wie er nach der Heiligen Schrift ὑπηρέτης Παύλου war, so heißt er bei Irenäus (Adv. haer. 3, 1; VII 845) μαθητής, bei Klemens von Alexandrien aber ἀκόλουθος Πέτρου (Eus., H. E. 2, 15, 1; XX 172). Daß er zu Rom bei der Predigt des hl. Petrus anwesend war, versichern einstimmig Papias (Eus., H. E. 3, 39, 15; XX 300), Irenäus (a. a. O.), Klemens von Alexandrien (bei Eus., H. E. 6, 14, 6; XX 552), Epiphanius (Haer. 51, 6; XLI 897), Hieronymus (De vir. ill. 8; XXIII 621). Vom hl. Petrus ward dann Markus nach Alexandrien geschickt, um das Christentum zu predigen, und bewies dort durch seine erfolgreiche Missionstätigkeit, wie sehr er seit der Rückkehr aus Pamphylien an Festigkeit und Selbstverleugnung gewonnen hatte, Eus., Chron. ad a. 1. Claud. (XIX 539). Epiph., Haer. a. a. O. Eus., H. E. 2, 16 (XX 173). Er ward der erste Bischof von Alexandrien und blieb in dieser Stellung, bis er 62 sich in Anianus einen Nachfolger weihen konnte, Eus., H. E. 2, 24 (ebd. 205). Dann kehrte er nach Rom zurück, von wo der hl. Petrus einen Gruß von ihm an die kleinasiatischen Gemeinden schrieb. Dieser Umstand macht wahrscheinlich, daß er auch von Alexandrien aus Missionsreisen nach Kleinasien unternommen hatte, ähnlich wie der hl. Petrus als Bischof von Rom getan. Nach Kleinasien begab er sich von neuem vermutlich beim Ausbruch der Neronischen Verfolgung, so daß der hl. Paulus in der letzten Gefangenschaft dringend nach seiner Rückkehr verlangte, 2 Tim. 4, 11. Was weiter von Markus erzählt wird, gehört der Legende an; sicher scheint nur, daß er sich wieder nach Alexandrien begab und dort den Martertod erlitt, indem er vom Pöbel in der vor dem Tore liegenden Katakombe während des Gottesdienstes ergriffen und an Stricken zu Tode geschleift wurde. Daß sein Andenken zu Alexandrien noch lange in Ehren gehalten wurde, bezeugt eine lebensgroße Porträtdarstellung al fresco in eben der Katakombe, worin der Heilige den Gottesdienst gehalten haben muß, s. Rossi, Bulett. di Archeol. crist., Roma 1865, 58 63. Vgl. Acta SS. Boll. April. III 344 ff. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VIII, 2. Aufl., 671 ff.

470. Von diesem hl. Markus berichtet das christliche Altertum, er habe die Vorträge des hl. Petrus über Jesu Reden und Taten auf Bitten von dessen Zuhörern zu Rom in ein Evangelium gebracht.

Die oft wiederholten Mitteilungen über diese Tatsache beginnen mit Papias (Eus., H. E. 3, 39, 15; XX 300). „Der Presbyter [Johannes] sagte ihm: Markus ward der Dolmetsch des hl. Petrus, indem er alle Reden und Taten Christi, welche derselbe erwähnt hatte, sorgfältig, jedoch nicht systematisch, niederschrieb. Er hatte ja den Herrn weder gehört, noch war er dessen Jünger gewesen; später aber, wie gesagt, war er Jünger des hl. Petrus, und dieser hielt seine Unterweisungen nach Bedarf, nicht um eine Übersicht über die Geschichte des Herrn zu geben. Demnach handelte Markus ganz sachgemäß, wenn er einiges so niederschrieb, wie [Petrus] es

vorgetragen hatte. Denn es lag ihm nur das eine im Sinn, nichts auszulassen, was er gehört hatte, und keine Unwahrheit dabei zu begehen." Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδέν, ὧν ἤκουσε, παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς· ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου. Wenn Markus hier ἑρμηνευτής des hl. Petrus genannt wird, so ist dies nicht die Bezeichnung einer Stellung oder eines Amtes, das er regelmäßig wahrgenommen hätte, sondern der Ausdruck für das Verhältnis, welches hier dargestellt wird. Petrus selbst hinterließ kein Evangelium, sondern Markus schrieb von Jesu Reden und Taten das auf, was Petrus erwähnt hatte, denn dies, nicht „was Markus sich erinnerte", ist der Sinn von ἀπεμνημόνευσεν, wie außer der Wortbedeutung auch die Begründung zeigt. Dieser ältesten Angabe gegenüber ist es irrig, Markus zu den 72 Jüngern des Herrn zu rechnen, was zuerst Epiphanius (Haer. 51, 6; XLI 900) und Spätere nach ihm ohne Grund getan haben. Inwiefern nun Markus ἀκριβῶς, οὐ μέντοι τάξει geschrieben habe, erklärt am besten der hl. Hieronymus (Comm. in Ev. Matth. prolog.; XXVI 18): iuxta fidem magis gestorum narravit, quam ordinem. Unter τάξις ist nämlich eine solche Anordnung zu verstehen, wie Matthäus eingehalten hat, eine Zusammenstellung des innerlich Verwandten nach inneren Rücksichten, nicht nach der chronologischen Folge. Τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ὅσα ἀπεμνημόνευσεν bezeichnet jedenfalls das mündliche Evangelium, wie es von Petrus verkündigt wurde; dies trug der Apostelfürst nicht im Zusammenhange, sondern nach dem jeweiligen Bedürfnisse der Zuhörer vor. Ebendeswegen lag es für einen Aufzeichner nahe, das Gehörte in eine systematische Ordnung zu bringen; Markus tat dies nicht, sondern befliß sich der ἀκριβεία. Diese konnte in seinem Falle nur darin bestehen, daß er sich möglichst an den Ausdruck des hl. Petrus band, und daß er den Faden des Nacheinander festhielt. Auch auf Vollständigkeit der Geschichte Jesu verzichtete er ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν; denn sein Zweck war nur, das vom hl. Petrus Gehörte ohne Auslassung und ohne Entstellung wiederzugeben, also der ἑρμηνευτής des Apostels zu sein. Dies war für jemanden, der dem Heilande selbst nicht nahe gestanden hatte, das einzig Richtige, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος. Die Veranlassung nun, Dolmetsch des hl. Petrus zu werden, erzählt zuerst Klemens von Alexandrien (Eus. H. E. 2, 15, 1; 6, 14, 6; XX 172 552). Hiernach waren die Zuhörer des hl. Petrus von seinen Erzählungen aus Jesu Leben so ergriffen, daß sie ein bleibendes Andenken an dieselben zu haben wünschten; sie baten also den hl. Markus, ihnen dieselben aufzuschreiben, weil er ja doch schon so lange in der Umgebung des Apostels sei, daß er sie auswendig wisse. So seien sie die Urheber des Markus-Evangeliums geworden, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. Als Petrus dies erfahren, habe er das Geschehene weder gebilligt noch mißbilligt, aber die Richtigkeit des Niedergeschriebenen anerkannt und die Verbreitung desselben erlaubt. Diesen nämlichen Vorgang erzählen auch der hl. Hieronymus (De vir. ill. 8; XXIII 621) und alle Späteren. Dabei wird etwas, was sich von selbst versteht, immer mehr hervorgehoben, der Umstand nämlich, daß nach einem solchen Vorgang Petrus der eigentliche Verfasser des Evangeliums sei. Offenbar setzte das Altertum eine feststehende Form des Evangeliums voraus, so daß man nach öfterem Anhören den Inhalt wie den Wortlaut desselben genau wiedergeben konnte. Daher sagt Tertullian (Adv. Marc. 4, 5; II 367): Marcus

quod edidit evangelium, Petri affirmatur, cuius interpres Marcus, und Hieronymus (De vir. ill. 1; XXIII 609): Evangelium iuxta Marcum, qui auditor eius (Petri) et interpres fuit, huius dicitur. Ein anderer Ausdruck, womit der letztere das bestehende Verhältnis richtig bezeichnet: Marci evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est, ward später dahin mißverstanden, daß man den hl. Petrus direkt zum Verfasser des Evangeliums machte, Synopsis S. Scriptur. (XXVIII 433): Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη μὲν ὑπὸ Πέτρου, τοῦ ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ, ἐξεδόθη δὲ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μακαρίου ἀποστόλου. Cosm. Indic., Topogr. lib. 5 (LXXXVIII 289): Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐντειλαμένου αὐτῷ, Μάρκος συγγραψάμενος εὐαγγέλιον.

Aus allem diesem ergibt sich als die Ansicht des christlichen Altertums, daß das Evangelium des hl. Markus den hl. Petrus zum eigentlichen Urheber habe, und daß es für römische Leser geschrieben sei. Dies sind die beiden Fundamentalsätze, aus welchen die Authentie des zweiten Evangeliums nachgewiesen werden kann.

471. Das zweite kanonische Evangelium ist das dem christlichen Altertum bekannte Evangelium nach Markus. Dies ergibt sich, innerlich betrachtet, erstens aus dem Bilde des hl. Petrus, das darin gezeichnet ist.

Auf unser zweites Evangelium kann allein zutreffen, daß Petrus vorwiegenden Anteil an dem Inhalt habe. In diesem Evangelium sind nämlich manche den hl. Petrus betreffende Einzelheiten aufgenommen, welche in den übrigen Evangelien nicht stehen. So heißt es 1, 36: „Simon samt denen, welche bei ihm waren", wo Luk. 4, 42 einfach gesagt ist: „das Volk"; die Heilung der Schwiegermutter Petri ist 1, 29—34 viel eingehender erzählt als Matth. 8, 14—17. Luk. 4, 38—39; bei der Strafe über den Feigenbaum ist 11, 21 eine Äußerung des hl. Petrus ausdrücklich erwähnt, während Matth. 21, 20 nur im allgemeinen die Verwunderung der Jünger berichtet; ähnlich steht 13, 3 „Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas", Matth. 24, 1 „seine Jünger", Luk. 21, 5 „einige", 16, 7 „seinen Jüngern und Petrus", Matth. 28, 7 „seinen Jüngern". Alles dieses sind Hervorhebungen des einen Apostels, welche zur Erkenntnis der betreffenden Tatsachen nichts beitragen und ihren Wert nur darin haben, daß sie einen Augenzeugen namhaft machen. Dagegen werden im zweiten Evangelium auffallenderweise die großen Bevorzugungen nicht erwähnt, welche Petrus so hoch über alle Jünger des Herrn stellen; so nicht, was bei Matth. 14, 28—33 über das Wandeln Petri auf dem Meere, 15, 15 über seine Stellung als Wortführer der übrigen, 16, 17—19 über seinen Primat mitgeteilt ist, obwohl die betreffenden Begebenheiten erzählt sind; dasselbe gilt von Matth. 17, 24—26; 18, 21. Luk. 5, 3; 24, 12 34, deren Inhalt bei Markus ganz übergangen ist. Nicht einmal sein glorreiches Bekenntnis Matth. 16, 16 ist in der Form, in welcher es die Grundlage zu Jesu Seligpreisung bildet, mitgeteilt. Dagegen ist die Verleugnung des hl. Petrus nirgendwo so ausführlich und mit so viel beschämenden Umständen dargestellt wie im zweiten Evangelium, wie denn auch sonst erzählt wird, daß der Apostel seit der Auferstehung des Herrn nie mehr den Gedanken an diese Schwachheit verloren und die geschehene Sünde in steter Reue vor seinem Geiste gehabt habe. Alles dieses ist ebenso, wie die analoge Tatsache beim Matthäus-Evangelium (s. oben S. 26), schon von den Alten bemerkt worden. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους, ἐπεὶ καὶ ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτῇ πικρῶς, sagt Eusebius (Demonstr. evang. 3, 5, 92; XXII 217).

472. Als zweiter innerer Grund, wonach das zweite Evangelium mit dem des hl. Markus identisch sein muß, erscheint die Auswahl der den Inhalt bildenden Reden und Taten Jesu.

Die Berichte des Altertums schließen eine partikuläre Tendenz des hl. Markus bei Abfassung seiner Schrift aus: er wollte nur das mündliche Evangelium des hl. Petrus schriftlich fixieren. Ein bewußtes Ziel, wie bei Matthäus (s. oben S. 27) und bei Lukas (s. unten S. 57 f), würde auch bei Markus eine größere Ausführlichkeit erfordert haben. Wie weit aber das zweite Evangelium an Ausdehnung hinter dem ersten und dem dritten zurücksteht, kann erst durch solche Zusammenstellungen, wie in Rushbrookes Synopticon (s. oben S. 9) 134—234, recht erkannt werden. Wenn nun auch Vollständigkeit nicht in der Absicht der Evangelisten lag, so ist doch die Kürze des zweiten Evangeliums am besten zu begreifen, sobald darin die evangelische Predigt des hl. Petrus zu Rom erkannt wird. Derselbe hatte bei seiner Tätigkeit zur Grundlegung des Christentums nur die eine Wahrheit zu bezeugen, welche er selbst zuerst ausgesprochen: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Die Würde Jesu als des Gottessohnes mußte aber auch gerade zu Rom am meisten betont werden; denn hier, wo die Christengemeinde sich früher als irgendwo anders aus den Heiden erweiterte, konnte die Messiasidee nicht wie bei Matthäus vorausgesetzt und in den Vordergrund gestellt werden. Diese nämliche Wahrheit nun ist als Thema in den Eingangsworten des zweiten Evangeliums ausgesprochen: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ „Beginn des Evangeliums von Jesu Christo als dem Sohne Gottes", und der ganze Inhalt desselben bildet einen historischen Beweis für diese grundlegende Behauptung. Eine solche geschichtliche Beweisführung war zu Rom die einzig richtige; eine theologische, wie sie im vierten Evangelium vorliegt, konnte nur durch Gegensätze hervorgerufen werden, dergleichen in Rom noch nicht vorhanden waren. Allein eine historische Evidenz konnte den Römern nur durch Augenzeugenschaft vermittelt werden, und diese war es gerade, auf welche der hl. Petrus besondern Nachdruck legte. „Denn wir sind nicht vieldeutigen Mythen gefolgt, als wir euch mit der Macht und der Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi bekannt machten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Herrlichkeit; denn er empfing von Gott [seinem] Vater Ehre und Preis, als folgende Stimme auf ihn herab von der hocherhabenen Herrlichkeit kam: ‚Mein geliebter Sohn ist dieser, an dem ich mein Wohlgefallen habe.' Und diese Stimme haben wir vom Himmel herabkommen hören, da wir mit ihm auf dem Berge waren." Von dieser geschichtlichen Erfahrung mußte Petrus zu Rom Gebrauch machen, denn der βεβαιότερος προφητικὸς λόγος war daselbst vorerst ohne Bedeutung (2 Petr. 1, 16—19). Wird nun das zweite Evangelium als die Niederschrift einer evangelischen Predigt betrachtet, in welcher diese Grundanschauungen zur Geltung kommen, so erhält es Einheit, Planmäßigkeit, Zusammenhang und vor allem relative Vollständigkeit. Nach solchen Rücksichten kann es erst da beginnen, wo der hl. Petrus als Zeuge eintritt, nämlich bei der Predigt des hl. Johannes des Täufers. Von dieser aber wird nichts anderes mitgeteilt, als „es kommt einer nach mir, der mächtiger ist als ich". Die Geschichte Jesu selbst beginnt mit dem Vorgang bei der Taufe und der Stimme vom Himmel (1, 11); sie endigt mit dem Zeugnis des römischen Hauptmanns: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn" (15, 39), und mit dem faktischen Beweise dafür: „und der Herr Jesus ward in den Himmel aufgenommen und sitzet zur Rechten Gottes" (16, 19). Im Verlaufe dieser Geschichte wird jeder Vorfall erwähnt, bei welchem das nämliche Thema, sei es direkt oder indirekt, zum Ausdruck kommt: s. außer den genannten Stellen noch 2, 7—11 28; 3, 12; 5, 7; 8, 38; 9, 6; 12, 6 37; 13, 26 32; 14, 62.

Zum Beweise dieser Wahrheit dienen nun im zweiten Evangelium die alles andere überwiegenden und sehr eingehend behandelten Wundererzählungen. Es fehlen hier nur vier, die sonst bei den Synoptikern vorkommen (Matth. 8, 5—13; 9, 27—34; 17, 24—26); dagegen stehen hier 6, 13 56; 7, 32—36; 8, 22—26; 16, 15—18 Berichte von vielen Wundern, welche sonst nirgends erwähnt sind. Besonders wichtig ist dabei, daß im zweiten Evangelium fortwährend die Notorietät dieser Wunder hervorgehoben wird; so 1, 27 28 33 45; 2, 2 12; 3, 2 6 10 20; 5, 14 20 40 42; 6, 44 55 56; 7, 36; 8, 9; 9, 14; 10, 46. Noch mehr spricht für die angegebene Überzeugung, daß das zweite Evangelium sich mehr als ein anderes mit den Aposteln des Herrn beschäftigt; s. 1, 16—39; 3, 7; 4, 10 35; 6, 7 30 ff; 7, 1 ff; 8, 27 ff; 10, 28 46; 11, 1 11—14 20—25; 13, 1; 14, 1—50. Die Jünger sind ja die Hauptzeugen für alles, was Jesus getan und gesprochen hat, und es wird deswegen ihre Berechtigung nachgewiesen, an erster Stelle gehört zu werden. Beides konzentriert sich im hl. Petrus; daher die vorzugsweise geschehene Berücksichtigung desselben, von welcher schon die Rede war.

Wird hiernach das zweite Evangelium als das des hl. Petrus anerkannt, welches der hl. Markus bloß aufzeichnete, so erklären sich auch die vielen Auslassungen von solchen Dingen, wofür Petrus wohl hätte als Augenzeuge auftreten können; Auslassungen, welche bei Vergleichung mit dem Matthäus-Evangelium am meisten in die Augen fallen. Die Zusammensetzung der ersten Christengemeinde zu Rom verbot eine vorwiegende Rücksicht auf das Judentum und seine Vertreter, und gerade diese ist es, welche im zweiten Evangelium mangelt. Es fehlt zuerst die Berufung auf das Alte Testament, welches bei Matthäus integrierend ist; sie hätte zu Rom der Heiden wegen keine Bedeutung gehabt. Die wenigen vorkommenden Zitate sind fast nur dem Herrn in den Mund gelegt (2, 25; 4, 12; 7, 6 10; 9, 43; 10, 4—8 19; 12, 10—36; 13, 14; 14, 27); bloß einmal (15, 28) ist eine Berufung in die Erzählung, d. h. in die evangelische Predigt selbst eingeflochten, und außerdem erscheinen 1, 1—3 die zwei Stellen Mal. 3, 1. Is. 40, 3 als Einleitung des Schriftstellers. Ist insoweit auch dem jüdischen Bestandteile der römischen Gemeinde Rechnung getragen, so hatte doch in dieser der Gegensatz zum Pharisäismus keine Bedeutung, denn die römischen Juden huldigten jedenfalls einer freieren Auffassung des Gesetzes. Daher fehlt hier der Hauptinhalt der Bergpredigt mit ihrer Verurteilung einseitiger und heuchlerischer Gesetzesstrenge, sowie alles, was bei Matthäus direkt gegen das jüdische Volk und seine Ansicht vom Gesetze gerichtet ist. Für das Christentum findet sich nicht der auf die Juden berechnete Ausdruck „Himmelreich" oder „Reich Gottes", sondern εὐαγγέλιον zum Kennzeichen, daß es als neue Institution (διδαχὴ καινή 1, 27) an die Zuhörer herantrete. Weiteres s. in der schönen und eingehenden Darstellung bei Schanz, Kommentar über das Evang. des hl. Markus, Freiburg 1881, 35 ff.

Das Verhältnis des zweiten zum ersten Evangelium hat man öfter dadurch erklärt, daß Markus aus der ihm vorliegenden Schrift des hl. Matthäus nur einen Auszug gemacht habe. Die innere Wahrscheinlichkeit dieser Theorie wird dadurch sehr erschüttert, daß manche umgekehrt das Matthäus-Evangelium als eine Überarbeitung des Markus-Evangeliums ansehen. Sie kann aber neben den Nachrichten der Alten und den oben entwickelten Gedanken überhaupt nicht bestehen. Was die Ähnlichkeit des Ausdrucks betrifft, so zeigt die sorgfältige Behandlung des Textes bei Rushbrooke (a. a. O.), daß die Übereinstimmung überhaupt nicht groß genug ist, um die selbständige Abfassung des zweiten Evangeliums in Frage zu stellen; die Ähnlichkeit ist aber durch das oben S. 13 Gesagte hinreichend erklärt.

Demnach spricht der Inhalt des zweiten Evangeliums durchaus dafür, daß in demselben die von Markus verfaßte Niederschrift der evangelischen Predigt Petri vorliegt.

473. Als dritter innerer Grund spricht die große Frische und Anschaulichkeit in der Darstellung des zweiten Evangeliums dafür, daß es indirekt auf Petrus und direkt auf Markus zurückzuführen ist.

Der Charakter des hl. Petrus ist aus den Evangelien hinreichend bekannt. Sein feuriges Wesen schloß ebenso die Fähigkeit, rasch aufzufassen und zu individualisieren, in sich, wie die Fertigkeit, seinen Gedanken einen Ausdruck zu geben. Es ist daher vorauszusetzen, daß seine Darstellung der evangelischen Geschichte überaus lebendig und anschaulich gewesen war, und das Markus-Evangelium als Reflex dieser Darstellung muß an denselben Eigenschaften kenntlich sein. Gerade sie aber finden sich bei unserem zweiten Evangelium. Zuerst sind in demselben die Begebenheiten nach Zeit und Ort genau individualisiert; so 1, 32—35; 2, 1 23; 4, 35; 6, 47; 9, 1; 11, 12 20; 14, 1 12; 15, 1 25 34 42; 16, 1 2; dann 1, 21; 2, 1 13; 3, 1; 4, 1 38; 5, 11 20 39; 6, 27 32 33 39 53; 7, 31; 8, 10 27; 9, 32; 10, 1 32; 11, 1 4; 12, 41; 13, 1; 14, 3 54. Ferner werden die vorgeführten Persönlichkeiten umständlich beschrieben; so 1, 6; 5, 3—5 25 26 42; 6, 17 18; 7, 25 26; 9, 16 17; 11, 15; 14, 3; 15, 7 43. Besonders bemerkbar ist aber im zweiten Evangelium, daß bei jeder einzelnen Begebenheit einzelne kleine Züge erzählt sind, welche dazu beitragen, die Darstellung konkret, anschaulich und lebendig zu machen. Dies wird besonders durch Vergleichung mit den parallelen Stellen bei Matthäus ersichtlich. So steht von Jesu Aufenthalt in der Wüste da: er lebte mit den wilden Tieren, 1, 13, vgl. Matth. 4, 1; Zebedäus war in seinem Nachen mit den Taglöhnern, 1, 20, vgl. Matth. 4, 21; bei Petri Schwiegermutter trat er hinzu, nahm sie bei der Hand und richtete sie auf, 1, 31, vgl. Matth. 8, 15; zu Kapharnaum kamen viele zusammen, so daß sie auch draußen keinen Raum hatten, 2, 2, vgl. Matth. 9, 1; der Gichtbrüchige ward von vieren getragen und durchs Dach hernieder gelassen, 2, 3 4, vgl. Matth. 9, 2, und so überall, wie besonders das fünfte Kapitel gegenüber Matth. 8, 28—34; 9, 18—26 und auch Luk. 8, 26—56 zeigen kann. Zu dieser Unmittelbarkeit der Erzählung gehört auch die häufige Anführung der hebräisch gesprochenen Worte, 5, 41; 7, 11 34; 8, 33; 11, 9 21; 14, 36 45; 15, 34. Besondere Beachtung verdient die Hervorhebung der Gemütsbewegungen, welche von der sonstigen chronikenartigen Geschichtserzählung in der Heiligen Schrift ungemein absticht und der Gemütstiefe des hl. Petrus vollkommen entspricht 1, 27 41 43; 3, 5 12 34; 5, 22; 6, 34; 8, 12; 9, 18 23 35; 10, 14 16 22 32; 14, 5 u. ſ. Auch in dem Stil ist dieselbe Lebendigkeit ersichtlich; die Personen werden redend eingeführt, und die oratio obliqua ist vermieden, 4, 39 (vgl. Matth. 8, 26); 5, 8; 6, 35 usw., das historische Präsens ist häufig, z. B. 1, 21 40 44; 5, 15; 6, 1; 9, 2; 11, 15 27 usw.; die Negationen sind gehäuft, 1, 44; 2, 2 ff; 3, 20 27; 5, 37; 7, 12; 9, 8; 12, 34; 15, 4 ff usw. Alles dieses macht überaus wahrscheinlich, daß unser zweites Evangelium diejenige Schrift ist, welche der ersten Kirche vom hl. Markus hinterlassen wurde.

474. Als vierter innerer Grund tritt die Wahrnehmung hinzu, daß die Darstellung des zweiten Evangeliums offenbar auf römische Christen fortgesetzten Bezug nimmt.

Die Verhältnisse, unter welchen das Christentum entstand, waren den Römern oder den Abendländern überhaupt vollkommen fremd und vielfach unverständlich. Eine teilweise Bekanntschaft konnte nur durch die Lesung des Alten Testamentes vermittelt sein. In Rom, wo es so viele Heidenchristen gab, konnte eine solche nicht voraus-

gesetzt werden, und der Prediger des Evangeliums wie sein Dolmetsch war demnach genötigt, alles spezifisch Jüdische besonders zu erklären. Dies nun geschieht im zweiten Evangelium, anders als im ersten, mit großer Sorgfalt. Die hebräischen Wörter und Ausdrücke sind hier übersetzt, 3, 17 22; 5, 41; 7, 11 34; 10, 46; 14, 36; 15, 22 34 42; jüdische Einrichtungen und Gebräuche werden erklärt, 7, 13; 12, 42; 14, 12, einmal kurz durch Substitution des lateinischen Wortes, σπεκουλάτωρ 6, 27. Die jüdischen Örtlichkeiten werden präzisiert; so hat in der ganzen Heiligen Schrift bloß hier der Jordan bei seiner ersten Erwähnung 1, 5 den Zusatz „Fluß"; Nazareth wird als in Galiläa liegend bezeichnet 1, 9; Bethanien hat die Erklärung „am Ölberg" 11, 1. Umgekehrt werden alle römischen Einrichtungen und Zustände als bekannt vorausgesetzt, wie die Stellung des Pilatus 15, 1 und der κεντυρίων 15, 39 44 45; das Gesetz Matth. 5, 32 wird hier 10, 12 wegen der römischen Gleichberechtigung der beiden Geschlechter auch auf das Weib ausgedehnt; spezielle Rücksicht auf die Christengemeinde beweist die Nennung des Alexander und des Rufus 15, 21; vgl. Röm. 16, 13. Selbst auf Sprache und Stil ist diese Rücksicht übergegangen, denn die im 1. Tl § 67 erwähnten Latinismen des neutestamentlichen Ausdrucks finden sich nirgendwo so häufig wie im zweiten Evangelium, vgl. Schegg, Evang. nach Markus übers. und erklärt I, München 1870, 12 f. Demnach kann kein Zweifel bleiben, daß in unserem zweiten Evangelium die von Markus aufgezeichnete Predigt des hl. Petrus vorhanden ist.

475. Für die Identität des zweiten Evangeliums mit dem Buch des hl. Markus können nicht viele äußere Gründe angeführt werden, weil es bei der freien Zitierweise der ältesten Kirchenschriftsteller schwer wird, eine angeführte Stelle bestimmt aus demselben herzuleiten; doch läßt sich auch auf diesem Wege ein hinreichender Beweis führen, und zwar speziell auch für die Echtheit der im 1. Tl § 47 besprochenen letzten Verse 16, 9—20.

Auch hier muß zuerst konstatiert werden, daß Stellen und Tatsachen, welche nur im zweiten Evangelium stehen, so angeführt oder behandelt werden, wie es mit der Heiligen Schrift gewöhnlich geschieht. Dies ist der Fall bei Papias (Eus., H. E. 3, 39, 9; XX 297) mit Mark. 16, 18; bei Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 15; I 237), insofern hier die Stelle Is. 29, 13 in der Gestalt angeführt wird, welche sie im zweiten Evangelium 7, 6 hat; bei Barnabas (Ep. 15; II 772) mit 16, 14; bei Justinus (Dial. 106; VI 724) mit 3, 17 und (Apol. I c. 45; ebd. 397) mit 16, 20; bei Hippolytus (Contr. haer. Noeti 18, bei Routh, Opusc. I 80) mit 16, 19; Constit. apost. 8, 1 (I 1061) mit 16, 17; bei Vincenz von Thibaris auf dem siebten Konzil von Karthago (256) mit 16, 17 18 (III 1066).

In dem Evangelium des Nikodemus (Gesta Pilati c. 14) werden 16, 15—18 mit der Einleitung angeführt Ἔλεγεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. In den Apostolischen Konstitutionen wird z. B. 2, 20 (I 637) der Ausspruch Jesu 5, 34 angeführt. Die Klementinischen Homilien führen 3, 57 (II 148) die Worte 12, 29 als Worte Jesu an.

Bestimmte Zitate aus dem zweiten Evangelium als Werk des hl. Markus finden sich bei Irenäus (Adv. haer. 3, 10, 6; VII 878): Quapropter et Marcus, interpres et sectator Petri, initium evangelicae conscriptionis fecit sic: Initium Evangelii Iesu Christi, Filii Dei, quemadmodum scriptum est . . . In fine autem Evangelii ait Marcus: Et quidem Dominus Iesus, postquam locutus est eis, receptus est in coelos et sedet ad dexteram Dei. Der hl. Hieronymus

15158

sagt (Adv. Pelag. 2, 15; XXIII 550): In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius Evangelii scribitur: Postea quum accubuissent undecim, apparuit eius Iesus etc. Ohne daß die Frage nach der Echtheit dieses Schlusses erörtert würde, geht aus dieser Äußerung bestimmt hervor, daß Hieronymus unser zweites Evangelium für das des hl. Markus gehalten hat.

Indes muß darauf hingewiesen werden, daß nach der Anschauung der Väter auch der bestrittene Schluß 16, 9—20 unbedingt ein Bestandteil des kanonischen Markus-Evangeliums war. Demnach kann als bewiesen gelten, daß das ganze zweite Evangelium mit allen seinen Teilen als Schriftwerk des hl. Markus anzunehmen ist und kanonische Dignität besitzt, weil es ab apostolico herrührt.

Die neuere Literatur zur Frage nach der Echtheit von Mark. 16, 9 ff verzeichnen Schäfer, Einleitung 227 ff; Belser, Einl. 93 ff.

476. Weil das Evangelium des hl. Markus für Römer geschrieben wurde, ist oft behauptet worden, es sei lateinisch abgefaßt gewesen. Dem gegenüber erscheint aber nur die Abfassung in griechischer Sprache glaubhaft und bildet ein neues Kennzeichen von der Authentie des Evangeliums.

Die griechischen Väter und Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte haben über die Sprache, worin Markus sein Evangelium geschrieben, keinerlei Bemerkung hinterlassen. Angesichts der Bestimmtheit, womit sie die hebräische Abfassung des Matthäus-Evangeliums berichten, muß daher angenommen werden, daß das zweite Evangelium griechisch vorlag. Ausdrücklich sagt Hieronymus (Praef. in IV evang. ad Damasum): De Novo nunc loquor Testamento, quod graecum esse non dubium est, excepto apostolo Matthaeo. Ebenso Augustinus (Cons. evang. 1, 2, 4; XXXIV 1044): Horum sane quatuor solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco. In den Handschriften der Peschittho nun findet sich seit dem 6. Jahrhundert die Unterschrift שלם אונגליון קדישא כרוסותא דמרקוס דמלל רהומאית ברהומא מדינתא, Explicit Evangelium sanctum, annuntiatio Marci, quam praedicavit romane in Roma urbe (Wright, Catal. of Syr. Mscr. p. 47, col. 1). Obwohl hier deutlich gesagt ist, Markus habe zu Rom lateinisch gepredigt, was jedenfalls auf bloßer Kombination beruht, so haben doch neuere Gelehrte die Stelle mißverständlich auf das geschriebene Evangelium angewendet und damit einer sonst schon vorgetragenen Ansicht die Stütze des Altertums zu verleihen gesucht. Sonst nämlich ist bloß in jüngeren griechischen Handschriften (seit 1200) eine ähnliche Angabe zu finden (Cod. 9 10 160 161 u. a.): τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐγράφη ῥωμαϊστὶ ἐν Ῥώμῃ μετὰ ἔτη ιβ' τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου (Tischendorf, Nov. Test. I 410). Diese Angabe ist ebenso wie die obige mißverstanden worden, weil ῥωμαϊστί im oströmischen Reich, aus dessen Zeit jene Handschriften stammen, griechisch bedeutet. Sollte es aber wirklich lateinisch heißen, so kann die Unterschrift, wie auch andere l. c. angeführte, nur als Konjektur angesehen werden, die auf irriger Voraussetzung beruht. Obgleich es gewiß ein Irrtum ist, anzunehmen, in Rom sei mehr oder ebensoviel griechisch als lateinisch gesprochen worden, so war doch die Kenntnis der griechischen Weltsprache zu Rom, nachdem es der Mittelpunkt der abendländischen Welt geworden, verbreitet genug, um einem Hellenisten das Verständnis zu ermöglichen. Hellenist aber war Markus seiner Abstammung und noch mehr seiner Bildung nach; sonst hätte dem Hellenen Barnabas nicht so viel daran liegen können, ihn auf der Reise zu griechisch redenden Völkerschaften als Begleiter zu haben. Es ist also selbstverständlich und eben deswegen durch das Stillschweigen der Alten bestätigt, daß Markus griechisch geschrieben hat. Daß ein lateinisches Evangelium in der Ursprache verloren gegangen

LIBRIS PROVINCIAE PROVINCIAE PROVINCIAE S. CORDIS

wäre, ist ebenso undenkbar, als der Verlust einer hebräischen Evangelienschrift begreiflich erscheint.

Wirklich hat man noch im späteren Mittelalter behauptet, nicht bloß den Urtext, sondern sogar das Autograph des hl. Markus in lateinischer Sprache zu besitzen. Seitdem nämlich die Republik Venedig den hl. Markus zu ihrem Schutzpatron erhoben hatte und seinen Ruhm mit dem ihrigen identifizierte, sollte der Besitz einer solchen Kostbarkeit den Glanz der Meerstadt erhöhen. Demnach ward eine in Friuli erbeutete alte Handschrift mit dem Vulgatatext des Markus-Evangeliums als Autograph und Urexemplar desselben ausgegeben und gezeigt. Später fanden sich einige Blätter der nämlichen Handschrift zu Prag und wurden, nachdem ihr Zusammenhang mit den venetianischen Resten erkannt war, dort als Reliquien von derselben Bedeutung verehrt. Die paläographische Kritik hat längst aufgedeckt, daß in beiden nur eine Abschrift der lateinischen Übersetzung aus dem 7. Jahrhundert vorliegt.

477. Das Evangelium des hl. Markus ist 42—44 n. Chr. zu Rom geschrieben.

Über die Abfassungszeit des Markus-Evangeliums gibt es aus dem christlichen Altertum eine Reihe ganz bestimmter Angaben. Aus zwei schon angeführten Stellen des Klemens von Alexandrien (Eus., H. E. 2, 15, 1; 6, 14, 6; XX 172 552) geht hervor, daß es noch während des ersten Aufenthaltes Petri zu Rom geschrieben worden ist, so daß die obige Jahreszahl gegeben werden muß. An einer andern Stelle (2, 16; ebd. 173) sagt Eusebius, Markus habe in Alexandrien das Evangelium gepredigt, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρύξαι. Diese Aussage läßt ungewiß, ob die Niederschrift vor oder nach der Predigt geschehen, so daß wegen dieser Stelle schon behauptet worden ist, Markus habe sein Evangelium koptisch geschrieben (Wahls Magazin f. orient. u. bibl. Liter., 3. Heft, 1790, 8). Daß aber συνεγράψατο als Plusquamperfektum zu deuten ist, lehrt Epiphanius (Haer. 51, 6; XLI 897): εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ῥώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι, καὶ γράψας ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν. Das nämliche sagt Hieronymus (De vir. ill. 8; XXIII 621): Assumpto itaque Evangelio, quod ipse confecerat, perrexit Aegyptum. Hiernach wäre die Frage sehr einfach entschieden, wenn nicht eine Stelle bei Irenäus Schwierigkeiten bereitete. Diese nämlich fährt in der schon oben (S. 38) mitgeteilten Stelle fort: (τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν). Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Wenn hier, wie gewöhnlich geschieht, ἔξοδος nach 2 Petr. 1, 15 für Tod genommen wird, so ist die Abfassung dadurch in eine viel spätere Zeit, nämlich nach 67, herabgedrückt. Vgl. Schäfer, Einl. in das N. T., Paderborn 1898, § 90. Dann aber ist es schwer verständlich, wie Eusebius in sein Geschichtswerk eine den übrigen darin befindlichen Zeitangaben so ganz widersprechende Angabe sollte aufgenommen haben. Es müßte demnach ἔξοδος in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Weggang" genommen werden, und unter Berücksichtigung dessen, was oben § 469 gesagt ist, würde dann so ziemlich die angegebene Zeit bestehen bleiben. Allein auch dann käme ein unlösbarer Widerspruch heraus, weil ja Petrus nach Klemens von Alexandrien noch während der Abfassung Kenntnis von dem Unternehmen seines Jüngers nehmen konnte. Denn Ausweg zeigt hier die Lesart ἔκδοσιν, welche statt ἔξοδον in einer Handschrift steht und, abgesehen von der Unrichtigkeit, doch auf ein Textverderbnis hinweist. Es ist wahrscheinlich, daß die ganze Stelle von den Abschreibern nicht recht verstanden worden ist, und daß demnach der sonstigen Tradition durch die Stelle des hl. Irenäus

kein Eintrag geschieht. Belser (Einl. 69) setzt die Abfassung des Evangeliums „um das Jahr 44".

Der Ort der Abfassung war Rom; nach der Einstimmigkeit der diesbezüglichen Angaben ist dies nicht zu bezweifeln.

4. Das Evangelium nach Lukas.

478. Evangelium nach Lukas heißt in sämtlichen Exemplaren des Neuen Testamentes dasjenige Geschichtsbuch, welches unter den kanonischen Evangelien jetzt die dritte Stelle einnimmt. Dasselbe gibt besonders ausführliche Nachrichten über den heiligen Täufer Johannes, über die allerseligste Jungfrau und die Kindheit Jesu und berichtet aus der späteren Wirksamkeit Jesu, die es im ganzen so, wie die beiden früheren Evangelien, schildert, als einzige Quelle folgende Einzelheiten: den reichen Fischfang der Jünger, die Auferweckung des Jünglings von Naim, die Salbung Jesu durch Magdalena, die Heilung der zehn Aussätzigen, die Einkehr Jesu bei Zachäus, ferner die Gleichnisse von dem barmherzigen Samaritan, von dem ungerechten Haushalter, von dem reichen Mann und dem armen Lazarus, vom verlorenen Sohn, vom betenden Pharisäer und Zöllner, endlich das Verhör Jesu bei Herodes und die Einzelheiten über Jesu Erscheinung in Emmaus.

Dieses Evangelium wird jetzt in 24 Kapitel geteilt, deren Inhalt in der nämlichen Weise, wie oben S. 17 und 38 geschehen ist, folgendermaßen dargestellt werden kann. Das nur hier Vorkommende ist wieder gesperrt gedruckt. Wo eine Angabe nicht gesperrt erscheint, ohne daß ein anderer Evangelist dabei namhaft gemacht ist, wird ein ähnlicher Inhalt anderswo aus anderer Veranlassung erzählt.

II. Vorrede an Theophilus, 1, 1—4. III. Dem Priester Zacharias wird vom Engel Gabriel die Geburt Johannis des Täufers vorausverkündigt, V. 5—25. IV. Der Engel Gabriel bringt Maria die Botschaft, daß sie den Sohn Gottes gebären werde, V. 26—38. V. Maria besucht Zacharias' Frau Elisabeth und bleibt drei Monate bei ihr. Von Elisabeth gepriesen, spricht sie den Lobgesang Magnifikat, V. 39—56. VI. Johannes der Täufer wird geboren; sein Vater erhält die Sprache wieder und preist Gott mit dem Lobgesang Benediktus, V. 57—80. VII. Stammtafel Jesu, 3, 23—38 *Mt.* IX. Jesus wird zu Bethlehem geboren, 2, 1—7 *Mt.* X. Die Geburt Jesu wird den Hirten auf dem Felde von Engeln bekannt gemacht, V. 8—20. XI. Jesus wird beschnitten, V. 21, XII. und im Tempel dargebracht. Simeon weissagt von ihm und seiner Mutter. Die Prophetin Anna verkündigt ihn als den Messias, V. 22—38. XVI. Maria und Joseph wohnen mit Jesu in Nazareth, V. 39 *Mt.* XVII. Jesus wächst heran und wird, als er zwölf Jahre alt geworden, von seinen Eltern mit nach Jerusalem genommen, V. 40—52. XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf, predigt Buße und gibt Zeugnis von Jesu, 3, 1—18 *Mt Mr J.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft, V. 21—22 *Mt Mr J.* XX. Jesus wird vom Teufel versucht, 4, 1—13 *Mt Mr.* XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes verhaftet und gefangen gehalten, 3, 19—20 *Mt Mr J.* XXX. Jesus geht nach Kapharnaum, 4, 31—32 *Mt Mr.* XXXI. Jesus predigt in Galiläa, V. 14

bis 15 *Mt Mr.* XXXIV. Jesus predigt zu Nazareth, wird dort verhöhnt und soll getötet werden, V. 16—30. XXXV. Jesus beruft nach einem wunderbaren Fischfange des Petrus vier Jünger am See Genesareth, 5, 1—11 *Mt Mr.* XXXVI. Jesus treibt einen unreinen Geist aus, 4, 33—37 *Mr.* XXXVII. Jesus heilt Petri Schwiegermutter vom Fieber, V. 38 bis 39 *Mt Mr.* XXXVIII. Jesus zieht lehrend und heilend in Galiläa umher, V. 40—44 *Mt Mr.* XXXIX. Jesus heilt einen Aussätzigen zu Kapharnaum, 5, 12 bis 16. XL. Jesus heilt einen Gichtbrüchigen und bezeugt seine Macht, Sünden zu vergeben, V. 17—26 *Mt Mr.* XLI. Jesus beruft Matthäus und speist mit den Zöllnern, V. 27—32 *Mt Mr.* XLII. Jesus belehrt die Jünger Johannis über das Fasten, V. 33—39 *Mt Mr.* XLV. Die Jünger pflücken Ähren am Sabbat, und Jesus entschuldigt dies bei den Pharisäern, 6, 1—5 *Mt Mr.* XLVI. Jesus heilt eine geschwundene Hand, V. 6—11 *Mt Mr.* XLIX. Jesus wählt zwölf Apostel aus, V. 12—16 *Mt Mr.* L. Jesus predigt auf einem Berge, V. 17—49; 11, 1 bis 13 33—36 *Mt.* LI. Jesus sendet die zwölf Apostel aus und gibt ihnen Anweisungen bezüglich ihres Amtes, 9, 1—6 *Mt Mr.* LII. Jesus heilt den Knecht eines Hauptmanns zu Kapharnaum, 7, 1—10 *Mt*, LIII. und erweckt zu Naim den Sohn einer Witwe von den Toten, V. 11—17. LIV. Johannes der Täufer sendet aus dem Gefängnis zwei seiner Jünger zu Jesu, V. 18—23 *Mt.* LV. Jesus gibt Zeugnis von Johannes, V. 24—29 *Mt.* LVI. Jesus tadelt die Juden wegen ihrer Hartnäckigkeit, V. 30—35 *Mt.* LVII. Magdalena salbt Jesu im Hause eines Pharisäers die Füße und erhält von ihm Verzeihung ihrer Sünden, V. 36—50. LIX. Herodes Antipas bekennt seine Meinung von Jesus, 9, 7—9 *Mt Mr.* LXI. Während Jesus in Galiläa predigt, begleiten ihn fromme Frauen, 8, 1—3. LXII. Jesus heilt einen Besessenen, der stumm war, und verteidigt sich gegen die Lästerreden der Pharisäer. Ein Weib preist seine Mutter selig, 11, 14—32 *Mt Mr.* LXIII. Jesus nennt die, welche den Willen seines Vaters tun, seine Angehörigen, 8, 19—22 *Mt Mr.* LXIV. Jesus trägt das Gleichnis vom Säemann vor und erklärt dasselbe seinen Jüngern, V. 4—18 *Mt Mr*, LXV. ebenso die Gleichnisse über das Reich Gottes vom Senfkörnchen und vom Sauerteig, 13, 18 bis 21 *Mt Mr.* LXVI. Jesus stillt einen Sturm auf dem See Genesareth, 8, 22—25 *Mt Mr.* LXVII. Jesus treibt eine Legion Teufel zu Gadara aus und erlaubt denselben, in eine Schweineherde zu fahren, V. 26—39 *Mt Mr.* LXVIII. Jesus erweckt die Tochter des Jairus vom Tode und heilt unterwegs eine Blutflüssige, V. 40—56 *Mt Mr.* LXXII. Die zwölf Apostel kehren zurück, und Jesus geht mit ihnen in die Einsamkeit bei Bethsaida, 9, 10 *Mt Mr J.* LXXIII. Jesus speist wunderbarerweise 5000 Mann (kurz vor dem zweiten Paschafest), V. 11—17 *Mt Mr J.* LXXXIV. Petrus bekennt seinen Glauben, daß Jesus der Messias ist, V. 18—21 *Mt Mr.* LXXXV. Jesus offenbart seinen Jüngern, daß er leiden müsse, und stellt das Leiden als notwendig zur Seligkeit dar, V. 22—27 *Mt Mr.* LXXXVI. Jesus wird auf einem hohen Berge verklärt, V. 28—36 *Mt Mr.* LXXXVII. Jesus heilt einen mondsüchtigen Besessenen, V. 37—44 *Mt Mr.* LXXXVIII. Jesus sagt von neuem sein Leiden voraus, V. 44 bis 45 *Mt Mr.* XC. Die Jünger Jesu streiten um ihren Rang; Jesus knüpft daran verschiedene Belehrungen, V. 46—50 *Mt Mr.* XCI. Jesus reist nach Judäa; die Samaritaner wollen ihn nicht aufnehmen; Jakobus und Johannes werden wegen ihrer vorschnellen Entrüstung darüber getadelt, V. 51 bis 56 *Mt Mr J.* XCII. Jesus gibt die Bedingungen an, unter denen jemand sein Nachfolger werden kann, V. 57—62 *Mt.* XCIII. Jesus sendet siebenzig Jünger aus, 10, 1—16. XCVIII. Die siebenzig Jünger kommen freudig zu Jesu zurück; Jesus preist den Vater für die Offenbarung seiner Macht, V. 17

bis 24 *Mt.* XCIX. Jesus belehrt einen Schriftgelehrten über den Weg zum ewigen Leben und trägt ihm das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan vor, V. 25—37. C. Jesus kehrt bei Maria und Martha ein und lehrt das eine Notwendige, V. 38—42. CI. Jesus lehrt seine Jünger Form und Weise des Gebets, 11, 1—13. CII. Jesus entlarvt im Hause eines Pharisäers die Pharisäer und Schriftgelehrten, V. 37—54. CIII. Jesus ermahnt die Seinigen zur Standhaftigkeit im Kampfe gegen die Feinde, 12, 1—12. CIV. Jesus weigert sich, einen Erbschaftsstreit zu schlichten, V. 13—14. CV. Jesus warnt an dem Beispiel eines reichen Mannes vor irdischen Sorgen und zeigt an dem Beispiel eines frommen und klugen Hausverwalters sowie der Sühne bei irdischen Gerichtshändeln die Notwendigkeit, immer auf das Gericht Gottes gefaßt zu bleiben, V. 15—59. CVI. Jesus stellt das Schicksal Gemordeter und Umgekommener als eine Aufforderung zur Buße dar und bestätigt diese durch das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, 13, 1—9. CVII. Jesus heilt in der Synagoge eine verwachsene Frau am Sabbat, V. 10—17. CVIII. Jesus lehrt auf dem Weg nach Jerusalem, wie gering die Zahl der Auserwählten sein werde, V. 22—30. CXIV. Jesus wird vor den Nachstellungen des Herodes gewarnt und klagt über Jerusalem wegen seiner Unbußfertigkeit, V. 31—35. CXV. Jesus wird zu einem Pharisäer eingeladen, heilt bei demselben am Sabbat einen Wassersüchtigen, belehrt die Anwesenden über die Demut, den Gastgeber aber über die Gastfreundschaft und trägt ein Gleichnis von einem Gast ohne hochzeitliches Kleid vor, 14, 1—24. CXVI. Jesus belehrt die Seinigen über die Notwendigkeit, um des ewigen Lebens willen sich selbst zu verleugnen, V. 25—35. CXVII. Jesus lehrt den Wert der Sündenbekehrung durch die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, 15, 1—32 *Mt.* CXVIII. Jesus lehrt den Pharisäern gegenüber den rechten Gebrauch des zeitlichen Gutes durch die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und vom armen Lazarus, 16, 1—17 19—31. CXIX. Jesus belehrt die Pharisäer über Ehescheidung, V. 18 *Mt Mr.* CXX. Jesus belehrt seine Jünger über die Verwerflichkeit des Ärgernisses, über die Notwendigkeit, zu verzeihen, über die Kraft des Glaubens, über die schuldige Demut, 17, 1—10 *Mt.* CXXII. Jesus heilt zehn Aussätzige, V. 11—19. CXXIII. Jesus beantwortet eine Frage nach dem Beginne des Reiches Gottes und verbindet damit Belehrungen über seine Ankunft zum Gericht, V. 20—37. CXXIV. Jesus lehrt durch die Parabel von der Witwe und dem hartherzigen Richter die Notwendigkeit, ohne Unterlaß zu beten, 18, 1—8. CXXV. Jesus beschämt den Stolz Einzelner durch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, V. 9—14. CXXVI. Jesus segnet die Kinder, V. 15—17 *Mt Mr.* CXXVII. Jesus belehrt einen reichen Jüngling über Pflicht und Rat und seine Jünger über den Wert der freiwilligen Armut, V. 18—30 *Mt Mr.* CXXIX. Jesus verkündet von neuem sein Leiden und Sterben, V. 31—34 *Mt Mr.* CXXXI. Jesus heilt einen Blinden am Wege, V. 35—43 *Mt Mr.* CXXXII. Jesus kehrt bei Zachäus ein und trägt das Gleichnis von der Austeilung der Pfunde vor, 19, 1—27. CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen, und das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen, V. 28 bis 40 *Mt Mr J.* CXXXIX. Jesus weint über Jerusalem und sagt dessen Untergang voraus, V. 41—44. CXLV. Jesus treibt Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, V. 45—46 *Mt Mr.* CXLVI. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchen

Jesus umzubringen, V. 47—48 *Mr.* CXLIX. Jesus antwortet den Hohenpriestern und Ältesten auf zudringliche Fragen und knüpft das Gleichnis vom Weingärtner an, 20, 1—18 *Mt Mr.* CL. Ebenso antwortet Jesus auf eine verfängliche Frage bezüglich der Steuern, V. 19—26 *Mt Mr*, CLI. ferner den Sadduzäern auf eine Frage wegen der Auferstehung von den Toten, V. 27—40 *Mt Mr.* CLIII. Hinwieder legt Jesus eine Frage über den Messias vor, V. 41—44 *Mt Mr.* CLIV. Jesus entlarvt die Pharisäer vor dem Volke, V. 45—47 *Mt Mr.* CLV. Jesus preist eine Witwe, welche zwei Scherflein in den Opferkasten gelegt hat, 21, 1—4 *Mr.* CLVI. Jesus sagt im Angesichte des Tempels die Zerstörung Jerusalems und das Weltende voraus, V. 5—33 *Mt Mr*, CLVII. und fordert zur Wachsamkeit auf, V. 34—36 *Mt Mr.* CLXL. Jesus lehrt bei Tage im Tempel und bleibt bei Nacht am Ölberg, V. 37—38. CLXIII. Am Mittwoch beratschlagen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie den Tod Jesu herbeiführen können, 22, 1—2 *Mt Mr.* CLXV. Judas verabredet mit den Hohenpriestern, wie er Jesus verraten wolle, V. 3—6 *Mt Mr.* CLXVI. Am Donnerstag schickt Jesus Petrus und Johannes voraus, das Paschamahl zu bereiten, V. 7—13 *Mt Mr.* CLXVII. Am Abend desselben Tages hält Jesus das letzte Abendmahl, V. 14—18 *Mt Mr*, CLXVIII. und setzt bei demselben die heilige Eucharistie ein, V. 19—20 *Mt Mr J.* CLXIX. Es entsteht ein Rangstreit unter den Jüngern, und Jesus ermahnt sie zur Demut, V. 24—30 *J.* CLXX. Jesus bezeichnet den, welcher ihn verraten wird, V. 21—23 *Mt Mr J.* CLXXII. Jesus warnt Petrus vor seiner eigenen Schwachheit und sagt dessen künftige Bedeutung voraus, V. 31—34 *Mt Mr J.* CLXXIII. Jesus verkündet, daß er unter die Übeltäter gerechnet werden müsse, V. 35—38. CLXXVIII. Dann geht Jesus mit seinen Jüngern an den Ölberg und besteht dort, während die Jünger schlafen, den Todeskampf und das Gericht. Ein Engel erscheint, um ihn zu stärken, und sein Schweiß wird wie Blutstropfen, V. 39—46 *Mt Mr J.* CLXXIX. Jesus wird verraten, (von Petrus) umsonst verteidigt und gefangen genommen, V. 47—53 *Mt Mr J.* CLXXX. Jesus wird zum Hohenpriester geführt, V. 54 *Mt Mr J.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn, V. 54 *Mt Mr J.* CLXXXIV. Petrus verleugnet den Herrn zum erstenmal (im Vorhof des Hohenpriesters), V. 55—57 *Mt Mr J*, CLXXXV. zum zweitenmal (am Eingange des Palastes), V. 58 *Mt Mr J*, CLXXXVI. zum drittenmal (am Morgen des Karfreitags, während Jesus von den Soldaten umringt ist), V. 59—62 *Mt Mr J.* CLXXXVII. Jesus wird von den Schergen verspottet, V. 63—65. CLXXXVIII. Der Hohe Rat beschließt am Morgen über Jesus und übergibt ihn dem Landpfleger Pilatus, V. 66—71 *Mt Mr J.* CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und von ihm unschuldig befunden, 23, 1—5 *Mt Mr J.* CXCI. Pilatus schickt Jesum zu Herodes, der mit seinen Leuten ihn in weißem Kleide verspottet, V. 6—12. CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas, V. 13 bis 21 *Mt Mr J.* CXCIII. Pilatus sucht zum drittenmal Jesum freizugeben, V. 22 *Mt Mr*, CXCIV. allein die Juden bestehen auf seinem Tode, V. 23 *Mt Mr.* CXCV. Pilatus gibt Barabbas frei und überläßt Jesum den Juden, V. 24—25 *Mt Mr J.* CC. Jesus wird zur Kreuzigung geführt und unterwegs von Simon von Cyrene unterstützt, V. 26 *Mt Mr J.* CCI. Eine große Menge Volkes folgt Jesu, besonders wehklagende Frauen, denen Jesus das kommende Gericht ankündigt, V. 27—31. CCII. Jesus wird zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt, V. 32—33 *Mt Mr J.* CCIII. Jesus betet für seine Kreuziger, V. 34ª. CCIV. Die Soldaten werfen über seine Kleider das Los, V. 34ᵇ *Mt Mr J.* CCV. Es wird eine griechische, lateinische und hebräische Inschrift über das Kreuz Jesu geheftet, V. 38 *Mt Mr J.* CCVI. Jesus wird am Kreuz von den Ältesten, den Soldaten

und selbst von einem der Mitgekreuzigten verspottet, V. 35—37 39 *Mt Mr.* CCVII. Der eine Schächer nimmt Jesum in Schutz und erhält dafür die Zusicherung des Paradieses, V. 40—43. CCIX. Jesus ist seit 12 Uhr von seinem himmlischen Vater verlassen, V. 44—45 *Mt Mr.* CCXI. Jesus stirbt, V. 46 *Mt Mr J.* CCXII. Der Tod Jesu ist von wunderbaren Erscheinungen begleitet, V. 47 48 *Mt Mr.* CCXIII. Fromme Frauen sind Zeugen des Todes Jesu, V. 49 *Mt Mr.* CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu, V. 50 bis 52 *Mt Mr J,* CCXVII. und begräbt ihn in Gegenwart frommer Frauen, nachdem er ihn in Leinwand eingewickelt, V. 53—55 *Mt Mr J.* CCXIX. Die Frauen bereiten Spezereien, um Jesum nach dem Sabbat einzubalsamieren, V. 56. CCXX. Sonntag morgens gehen die frommen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam einzubalsamieren, 24, 1—2 *Mt Mr J,* CCXXII. allein ein Engel zeigt ihnen, daß Jesus von den Toten auferstanden ist, V. 3—7 *Mt Mr.* CCXXIII. Sie gehen wie Träumende zu den Aposteln, V. 3—11 *Mt Mr.* CCXXVI. Petrus eilt zum Grabe und schaut den Herrn, V. 12 34. CCXXIX. Zwei Jünger gehen abends nach Emmaus, schauen den auferstandenen Heiland, erkennen ihn am Brotbrechen und verkünden alles den Jüngern, V. 13—35 *Mr.* CCXXX. Jesus erscheint den versammelten Jüngern zu Jerusalem, V. 36—49 *Mr J.* CCXXXVI. Jesus fährt in den Himmel auf, V. 50—51 *Mr.* CCXXXVII. Die Apostel bleiben im Lobpreis Gottes vereinigt, V. 52—53.

479. Dieses Evangelium steht offenbar im engsten Zusammenhang mit einem andern Geschichtsbuch im Neuen Testament, welches den Namen der Apostelgeschichte führt.

Äußerlich zeigt sich dieser Zusammenhang in zwei kurzen Vorreden, welche den beiden Schriften voraufgehen. Beide sind an einen gewissen Theophilus gerichtet, der im Evangelium die Bezeichnung κράτιστος erhält, und letzteres nennt der Verfasser in der Vorrede zur Apostelgeschichte τὸν πρῶτον λόγον, indem er es durch die Inhaltsangabe identifiziert (Apg. 1, 2). Bedeutender sind die inneren Kennzeichen der Zusammengehörigkeit. Am Schluß des Evangeliums ist eine Anzahl von Tatsachen bloß angedeutet, welche in der Apostelgeschichte ausführlich erzählt werden; da diese aber jedenfalls zu dem gehört haben, wovon es Luk. 1, 4 heißt περὶ ὧν κατηχήθης, so hat der Verfasser sie offenbar für den zweiten Bericht aufgespart. Der Inhalt beider Bücher verhält sich, was hier noch nicht dargelegt werden kann, zu einander wie Verheißung und Erfüllung. Dann aber zeigen beide Bücher gemeinsame Eigentümlichkeiten des Ausdrucks, welche auf einen gemeinschaftlichen Verfasser zu schließen erlauben. Es gibt eine Anzahl von Wörtern, welche nur im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte vorkommen: διαπορεῖν, διϊστάναι, διϊσχυρίζεσθαι, διοδεύειν, ἐνεδρεύειν, ἐντόνως, ἡ ἑξῆς, ἐπιβιβάζειν, ἐπιδεῖν, ἐπιφανεῖν, ἐπιχειρεῖν, εὐλαβής, θάμβος, ἴασις, καθεξῆς, καθιέναι, καθότι, κατακλείειν, κατακολουθεῖν, κλάσις (ἄρτου), μεγαλεῖα, ὀδυνᾶσθαι, ὁμιλεῖν, ὀχλεῖσθαι, προβάλλειν, προσδοκία, συμβάλλειν, συμπληροῦν, συναρπάζειν, συγκαλεῖσθαι, συνεῖναι, τραυματίζειν (τραῦμα Luk. 10, 34). Daneben kommen ἅπας, ἀτενίζειν, ἐξαίφνης, καλούμενος, ὀνόματι, κατελθεῖν, παραχρῆμα im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte öfter als in allen übrigen Büchern des Neuen Testamentes vor. Vgl. Westcott, Gospels 382; Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, § 19, 9. Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, Leipzig 1897, bes. 42 ff. Nach solchen Gründen gilt es als ausgemacht, daß das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von einem Verfasser herrühren und beide als zwei Teile einer und derselben Geschichtserzählung aufzufassen sind.

480. Der Name Lukas bezeichnet einen heidnisch geborenen Arzt, welcher nach seiner Taufe sich in der nächsten Umgebung des heiligen Paulus befand.

Das Wort Lukas kann aus Lucanus oder auch aus Lucilius abgekürzt sein; solche Namensänderungen geschahen in der römischen Kaiserzeit namentlich bei Freigelassenen nicht selten. Sicher aber ist der Name nicht mit Lucius identisch, so daß schon deswegen weder der Apg. 13, 1 erwähnte, aus Cyrene stammende, noch der Röm. 16, 21 genannte, mit Paulus verwandte Lucius mit Lukas verwechselt werden darf. Zwar wurden schon zu Origenes' Zeit solche Verwechslungen begangen; s. Orig., In Ep. ad Rom. 16, 21 (XIV 1288). Allein wenn die erstere richtig wäre, so könnte an der Stelle Apg. 13, 3 der Gebrauch der dritten Person nicht erklärt werden. Die andere Verwechslung ist deswegen nicht zulässig, weil Paulus bei Abfassung des Römerbriefes Lukas sicher nicht bei sich hatte; auch würde der Umstand, daß Lukas mit Paulus verwandt gewesen, in der Tradition der Kirchenväter nicht verloren gegangen sein.

Lukas erscheint demnach in der Heiligen Schrift zuerst Kol. 4, 14 und Philem. V. 24, beidemal in nächster Verbindung mit Demas; dort heißt er ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, hier συνεργός des Apostels. Demnach war er um das Jahr 62 in der nächsten Umgebung des Apostels. Daß er Arzt gewesen, ist immer im wirklichen, nicht im figürlichen Sinne verstanden worden; dies würde bestätigt erscheinen, wenn man nach seiner Namensform ihn als Freigelassenen zu betrachten hätte; denn die ärztliche Kunst ward oft von Freigelassenen geübt (Seneca, De benef. 3, 24). Der Name „Mitarbeiter" bezeichnet ihn als Kleriker; vermutlich hatte er damals schon die priesterliche Weihe empfangen. Da ihn Paulus Kol. 4, 11 nicht unter den Mitarbeitern aus dem Judentum nennt, so muß Lukas als Heide geboren worden sein. Sowohl aus diesem Umstande, als nach der Zeit seiner Verbindung mit Paulus kann er wohl nicht, wie Pseudo-Origenes (De recta in Deum fide; XI 1721) angibt, einer der 72 Jünger Jesu gewesen sein. Auch daß Lukas einer der beiden Jünger Jesu war, welche am Osterfest nach Emmaus gingen (Greg. M., Praef. in Iob 3; LXXV 517), ist bloß eine Sage, so sehr auch die Erzählung Luk. Kap. 24 auf einen Augenzeugen deutet. Richtig nennt Irenäus (Adv. haer. 3, 10, 1; VII 872) ihn sectator et discipulus apostolorum, bestimmter (ebd. 3, 1; VII 845) ἀκόλουθος Παύλου, sectator Pauli. Als solcher erscheint er auch 2 Tim. 4, 11, nach welcher Stelle er allein bei dem Apostel in dessen zweiter Gefangenschaft geblieben war. Aus dem Gebrauch der ersten Person in der Apostelgeschichte von 16, 11 an läßt sich schließen, daß er den hl. Paulus zuerst auf dessen zweiter Missionsreise von Troas aus begleitete; in Philippi mußte er zurückbleiben, bis Paulus auf seiner dritten Reise nach Jerusalem dahin zurückkehrte. Oft ist auch auf ihn die Stelle 2 Kor. 8, 18 bezogen worden: cuius laus est in Evangelio per omnes ecclesias (Hier., De vir. illustr. 7; XXIII 619), obwohl V. 19 kaum auf ihn Anwendung findet; nach dem römischen Meßbuch (Epist. in festo — 18. Oct.) ist wahrscheinlicher V. 22 von Lukas zu verstehen.

Nach späteren Angaben war Lukas zu Antiochien geboren, Eus., H. E. 3, 4, 6 (XX 220), Hier. a. a. O., und trat als Heide, ohne erst Proselyt geworden zu sein, zum Christentum über, Eus. Caes., Comm. in Luc. bei Mai, Coll. nova I 149. Sedul., Arg. in Luc.; ebd. IX 177. Er blieb unverheiratet, begab sich beim Tode des hl. Paulus von Rom nach Achaja und waltete dort als Bischof, bis er im Alter von mehr als 74 Jahren starb, Sedul. a. a. O. Greg. Naz., Or. 33, 11 (XXXVI 228). Die Art seines Todes ist ungewiß; die Kirche verehrt ihn als

Martyrer am 18. Oktober. Im Jahre 357 wurden seine Gebeine mit denen des hl. Andreas nach Konstantinopel transferiert, Hier. a. a. O. Philost., H. E. 3, 2 (LXV 481). Im Mittelalter bildete sich die Legende aus, der hl. Lukas sei auch Maler gewesen und habe die allerseligste Jungfrau porträtiert; die älteste sichere schriftliche Aufzeichnung derselben ist Sim. Metaphr., Vit. Luc. 6 (CXV 1136). Vermutlich ist dies nur ein Ausdruck für die Tatsache, daß Lukas das Bild der Gottesmutter in seinem Evangelium besonders sorgfältig gezeichnet hat; indes wird eine Anzahl alter byzantinischer Madonnenbilder, vor allen das zu Rom in S. Maria Maggiore befindliche, noch immer auf den hl. Lukas zurückgeführt. Vgl. Acta SS. Boll. Octob. VIII 282 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII (2. Aufl.) 183 ff.

481. Es ist einstimmige Überlieferung der ältesten Kirche, daß dieser hl. Lukas ein Evangelium hinterlassen habe, welches eine nahe Verwandtschaft mit der Lehre des hl. Paulus zeige.

Die älteste derartige Nachricht enthält das Muratorische Fragment (s. 1. II § 43). So viel Schwierigkeiten auch dem buchstäblichen Verständnis dieser Stelle entgegenstehen mögen, so ist doch unschwer daraus zu entnehmen, es habe Lukas im Namen des hl. Paulus (nomine suo) nach erhaltenen Nachrichten (ex opinione, prout assequi potuit) ein Evangelium geschrieben, das mit der Geburt des hl. Johannes beginne (a nativitate Ioannis incipit dicere). Etwas später sagt Irenäus, Lukas habe „das vom hl. Paulus gepredigte Evangelium in einem Buch niedergelegt" (Adv. haer. 3, 1, 1; VII 845. Eus., H. E. 5, 8, 3; XX 449). Ganz dasselbe bezeugt Tertullian (Adv. Marc. 4, 2; II 363): Denique nobis fidem . . . ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Zwar sagt er Adv. Marc. 4, 5 (II 367) bloß: Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint. Allein a. a. O. 2 (II 364) bestätigt er die Abhängigkeit der fraglichen Schrift von Paulus sehr deutlich. Lucas non apostolus, sed apostolicus; non magister, sed discipulus; utique magistro minor; certe tanto posterior, quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio. . . . Igitur si ipse illuminator Lucae auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit, quanto magis eam Evangelio Lucae expostulem, quae evangelio magistri eius fuit necessaria? Etwas anders heißt es bei Origenes nach Eus., H. E. 6, 25, 6 (XX 384): καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα; ähnlich bei Ambrosius (Expos. ev. sec. Luc. 1, 11; XV 1538): Denique etiam a sancto apostolo Paulo testimonium meruit diligentiae (2 Cor. 8, 18). Während hier die Selbständigkeit des Evangeliums betont wird, tritt dieselbe bei Späteren immer mehr hinter der Autorität des Apostels zurück. Der hl. Hieronymus sagt (De vir. ill. 7; XXIII 621): Quidam suspicantur, quotiescumque in epistulis suis Paulus dicit: iuxta evangelium meum, de Lucae significare volumine. Dies weiß auch Eusebius (H. E. 3, 4, 8; XX 220): φασὶ δέ, ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Werden alle diese Stellen mit den vielen Aufzählungen der heiligen Schriften in der alten Literatur zusammengehalten, so kann nicht mehr zweifelhaft sein, was das kirchliche Altertum geglaubt hat. Andere Ansichten jedoch s. bei Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen, London 1896, 389—390. Vgl. Belser, Einl. 112 f.

482. Für die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme, daß das dritte Evangelium von Lukas herrührt, spricht als erster innerer Grund der nach In-

halt und Form erkennbare Zusammenhang zwischen diesem Evangelium und den Schriften des hl. Paulus.

Der Charakter der Lehre und Wirksamkeit des hl. Paulus kann in vollem Umfang aus der einen Stelle Gal. 2, 8 gefolgert werden: „Denn der, welcher bei Petrus wirksam war zum Apostolat unter den Juden, war bei mir wirksam unter den Heiden." Der Wirkungskreis Pauli brachte es mit sich, daß er von den Reden und Taten Jesu hauptsächlich diejenigen bei seiner evangelischen Predigt hervorhob, welche die Allgemeinheit des Christentums und die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden zu illustrieren geeignet waren. Sein Evangelium war die geschichtliche Ausführung des Satzes, welchen er Röm. 1, 16 f als Fundament aller seiner theologischen Entwicklung darstellt: „Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile für jeden, der glaubt, den Juden zuerst, dann den Heiden; denn Gottes Gerechtigkeit offenbart sich darin aus dem Glauben für den Glauben." Sehr leicht läßt sich nun erkennen, daß das dritte Evangelium nach Anlage und Inhalt durchaus diesem Thema des Apostels entspricht. Wird dasselbe, wie notwendig ist, mit der Apostelgeschichte als ein Ganzes zusammengefaßt, so erscheint darin die Kirche auf ihrem Weg von Jerusalem nach Rom; das Heil wird unter den Juden geboren und ausgewirkt, von diesen verworfen und darum zu den Heiden getragen. Aber auch im dritten Evangelium an sich betrachtet tritt derselbe Gedanke hervor, besonders wenn es dem Evangelium nach Matthäus gegenübergestellt wird. Wie hier die Überschrift, der menschliche Stammbaum Jesu, der Vorgang bei Jesu Geburt von vornherein die Signatur für Charakter und Tendenz des hebräischen Evangeliums bilden, so wird dort schon in der Kindheitsgeschichte Jesu durch die Strafe für den Unglauben (1, 20), durch die Seligpreisung deren, die geglaubt hat (V. 45), durch das Lob des barmherzigen Gottes, welcher Hohe erniedrigt und Niedrige erhöht (V. 52), durch die Ankündigung des Lichtes für die Heiden (1, 79; 2, 32) der Ausblick auf die allgemeine Beseligung, welche das Christentum bringen wird, eröffnet. Erscheint bei Matthäus der neugeborene Heiland als König, dem die fernsten Herrscher ihre Kronen zu Füßen legen, und der wunderbar vor allen Nachstellungen gerettet wird (2, 1 ff), so zeigt das dritte Evangelium schon bei seiner Geburt zu Bethlehem (2, 7) und bei den prophetischen Worten Simeons (35), was der Apostel Hebr. 2, 17 ausspricht: „Er mußte in allem den Brüdern ähnlich werden, damit er ein barmherziger und Gott gegenüber treuer Hoherpriester würde", und ebd. 4, 15: „Wir haben keinen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte, sondern einen, der ähnlicherweise in allem versucht ist ohne Sünde." Die Gesetzeserfüllung dieses Hohenpriesters ruft überall die Andeutung hervor, daß seine Bestimmung über die Schranken des jüdischen Gesetzes hinausgeht (2, 21 31 49). Johannes der Täufer tritt bei Matthäus als Reformator des Judentums auf; die Stelle bei Isaias ist nur so weit mitgeteilt, als sie Anwendung auf die Juden findet (Matth. 3, 3); zu ihm hinaus geht „Jerusalem und ganz Judäa und das Jordanland", und er lehrt Pharisäer und Sadduzäer den Ernst des Gesetzes (3, 5 7 ff). Bei Lukas ist Johannes Vorbote eines universellen Heils; er läßt Isaias auch sagen: „alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen" (3, 6); die sich von ihm taufen und belehren lassen, sind einfach „die Scharen" (3, 7 10), und er lehrt auch die Zöllner und römischen Soldaten den Weg des Heils (3, 12 14). Sein Geschlechtsregister wird daher hier nicht, wie bei Matthäus, bloß bis auf Abraham, sondern bis auf Adam, den Stammvater aller Menschen, hinaufgeführt (3, 23—38). Derselbe Gegensatz erscheint bei der ersten Lehrtätigkeit Jesu, von welcher die beiden Evangelisten berichten. Bei Matthäus zeigt Jesus in der Bergpredigt das Christentum als die vollkommene Aus-

bildung des Judentums und als die Erfüllung des Gesetzes, dessen Grundlagen er nicht erschüttern will. Bei Lukas tritt er in der Synagoge zu Nazareth als Erfüller der universellen Freudenbotschaft auf, welche Is. 61, 1 zu lesen ist, und weist schon hier auf den Vorrang hin, welchen die Heiden vor den Juden finden werden (4, 26 27). Auch die im dritten Evangelium enthaltene Auswahl von Wundererzählungen entspricht dem Bestreben, Jesum als den Helfer aller darzustellen, die gebrochenen und verwundeten Herzens sind, ohne daß dabei der Unterschied zwischen Jude und Heide von Bedeutung sein könnte. Gleich die beiden ersten Wunder (4, 33 38) zeigen ihn bei den beiden großen Übeln, denen die Heidenwelt machtlos gegenüberstand, als den allmächtigen, unbeschränkten Helfer; daher in beiden Fällen der Ausdruck ἐπετίμησε. Die Universalität seiner Wirksamkeit tritt dann bedeutungsvoll bei dem reichen Fischfang durch Symbol und Wort zu Tage (5, 1 ff). Nun folgt eine Reihe von Wundern und wunderbaren Anordnungen, welche als Begründung einerseits des tröstenden Wortes: Noli timere, anderseits als die Zusage ex hoc iam eris homines capiens gelten können. Die Idee von der universellen Kirche, welche durch den reichen Fischfang dargestellt worden, entfaltet sich in einer Reihe von Akten, durch welche der Heiland physisches Gebrechen und moralische Schuld, soziale Erniedrigung und jüdischen Aberglauben in gleicher Weise heilt und beseitigt (5, 12 bis 6, 11); die Sendung der Apostel gibt Gelegenheit, dem engherzigen jüdischen Standpunkt gegenüber eine großherzige Liebe als Kennzeichen der Kirche darzustellen (6, 12—49), und Wunder Jesu betätigen die Universalität dieser Liebe (7, 1—17). Demnach braucht nicht an der Hand der alttestamentlichen Weissagung gezeigt zu werden, daß Jesus der Erlöser für alle ist; seine Werke selbst beweisen dies (V. 18—23) und zeigen zugleich, wie weit er über beschränkte pharisäische Anschauungen erhaben ist, wenn es gilt, sich der Gefallenen anzunehmen (V. 24—50). Eine Reihe weiterer Reden und Taten Jesu zeigt ihn als den Herrn über alles Geschaffene und doch auch als den Vater, der alles mit gleicher Liebe umfaßt (8, 1 bis 9, 50). Viel näher führt dann der sog. Reisebericht, welcher mit 9, 51 beginnt, in die paulinische Lehre von der Ausdehnung der Erlösungsgnade auf alle Gläubigen ein; dieser Bericht enthält deswegen auch die größte Menge der Mitteilungen, welche nur bei Lukas zu finden sind. Zuerst dient der Tadel, welchen Jakobus und Johannes wegen ihrer Härte gegen die Samariter erfahren, diesem Zwecke, und ebenso zeigt die Aussendung der 72 Jünger, wie dem Erlöser an möglichst umfassender Betätigung seiner Liebe gelegen ist (9, 51 bis 10, 24). Das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan, die Lehre für Martha, die Entlarvung der Pharisäer zeigen in gleicher Weise den Vorzug gläubiger Liebe vor jüdischer Gesetzeserfüllung (10, 25 bis 11, 54). Daher ist nur das eine notwendig, daß man darauf denke, bei dem alles umfassenden Gerichte Gottes das hochzeitliche Kleid werktätiger Liebe an sich zu tragen und sich selbst zu verleugnen (12, 1 bis 14, 35). Weiteren Aufschluß über Jesu allumfassende Liebe, die das Verlorene suchen und selig machen will, geben die Gleichnisse vom verirrten Schaf, von der vermißten Drachme und vom verlorenen Sohne (15, 1—32). Auch für alle die sozialen Übel, welche den Fluch des Heidentums bilden, ist seine Wahrheit und seine Gnade, die sich demütigem Gebete erschließt, das Heilmittel (16, 1 bis 18, 14); ja die Kleinen, die Armen, die reumütigen Sünder sind seiner Erlösung am nächsten, und verloren geht nur, wer die dargebotene Gnade verschmäht (18, 15 bis 19, 27). In der Leidensgeschichte, bei welcher eine besondere Tendenz ihrem Inhalte nach ausgeschlossen ist, hat Lukas gleichwohl einzelne Züge hervorgehoben, welche dem paulinischen großen Gedanken dienen. Die allerbarmende Gesinnung des Erlösers zeigt sich darin, daß er über Jerusalem weint (19, 41); er verkündet seine tiefe Erniedrigung, indem er unter die Übeltäter gerechnet werde (22, 35—38); er kämpft den Kampf mit der

göttlichen Gerechtigkeit am Ölberg bis zum Blutschweiß und muß den Trost seines Geschöpfes annehmen (22, 43 44); das Urteil, welches ihn als Erlöser bezeichnet, ist auch in den Sprachen der Heiden ausgefertigt (23, 38). So läßt sich das ganze Evangelium hindurch die Rücksicht auf die Heiden erkennen, welche ihren geistigen Zustand selbst mit den Worten beschreiben:

οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.

Im Anschluß an den Sprachgebrauch des hl. Paulus, der die heidnische Welt unter der Bezeichnung Ἕλληνες zusammenfaßt, ist daher in der Kirche das dritte Evangelium immer als das für die Griechen bestimmte bezeichnet worden, wie es denn in vielen alten Vulgata-Ausgaben heißt:

Marcus romanis, sed iohannes asianis:
Lucas achaijs, matthæus scripsit hebreis.

Vgl. Westcott, Gospels 372 f. Ausführliches s. bei Schanz, Komm. über das Evang. des hl. Lukas, Tübingen 1883, 22 f.

Nicht mit Unrecht ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß in dem dritten Evangelium mehr als in den beiden früheren auf das Gefühl der Leser Rücksicht genommen worden ist, und daß hier mehr als dort ergreifende, rührende, zarte Bilder vorgeführt werden; so die einzelnen Züge in der Kindheitsgeschichte Jesu, die Erweckung des Jünglings zu Naim, die Salbung durch Magdalena, die Seligpreisung seiner Mutter, die Worte Jesu bei Heilung der verwachsenen Frau, seine Tränen über Jerusalem, sein Blutschweiß usw. Auch hierin läßt sich wohl der Geist des Apostels erkennen, der von sich selbst schreibt: „Ich trage die Wundmale des Herrn Jesu an meinem Leibe“ (Gal. 6, 17). „Ich bin allen alles geworden“ (1 Kor. 9, 22). „Wer wird schwach, ohne daß ich schwach werde? Wer wird geärgert, ohne daß ich brenne?“ (2 Kor. 11, 29.)

Wie im Inhalt, so besteht auch in Form und Ausdruck eine unverkennbare Ähnlichkeit zwischen dem dritten Evangelium und den paulinischen Schriften. Der Sprachschatz ist fast ganz identisch. Beispielsweise finden sich im Evangelium Kap. 1 und 2 hauptsächlich nur Wörter, welche auch Röm. Kap. 9—11 vorkommen. Ähnliches läßt sich zwischen vielen Abschnitten des dritten Evangeliums und der paulinischen Schriften ausfindig machen. Sorgfältige Nachweise darüber s. in der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältnis zu einander, 2. Aufl., Leipzig 1852, 260—290, und bei Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, 316—326. Wörter, welche das ganze Neue Testament hindurch nur im dritten Evangelium (oder der Apostelgeschichte) und in den paulinischen Briefen vorkommen, sind z. B.: αἰφνίδιος, αἰχμαλωτίζειν, (ἀκροβυστία), (ἀλλάττειν), ἄμεμπτος, (ἀνάγνωσις, ἀναδέχεσθαι, ἀνάθεμα), ἀνακρίνειν, ἀναλίσκειν, ἀνάμνησις, ἀναπέμπειν, (ἀναστατοῦν, ἀνατίθεσθαι, ἄνεσις, ἀνιέναι), ἀνόητος, ἄνοια, ἀνορθοῦν, ἀνταποδιδόναι, ἀνταπόδομα, ἀνταποκρίνεσθαι, ἀντίκεισθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀνώτερον, ἀξιοῦν, ἀπαλλάσσειν, ἀπειθής, (ἀπειλή), ἀπελπίζειν, (ἀποβολή), ἀπογράφειν, (ἀποδεικνύναι), ἀποκεῖσθαι, ἀπολογεῖσθαι, (ἀπολογία, ἀπολούειν), ἀπολύτρωσις, (ἀποστολή, ἀπρόσκοπος, ἀπωθεῖν), ἄρα, ἀροτριᾷ, (ἀσάλευτος), ἄστρον, (ἀσφαλής), ἀτενίζειν, ἄτοπος, ἀφιστάναι, ἀχάριστος u. v. a. m. Augenfällige Übereinstimmung herrscht oft in ganzen Sätzen und Aussprüchen, z. B. Luk. 10, 8 und 1 Kor. 10, 27. Luk. 20, 38 und Röm. 14, 8. Luk. 21, 36 und Eph. 6, 18. Besonders wichtig ist, daß die Einsetzung des heiligen Abendmahls 1 Kor. 11, 23—25 mit den nämlichen Ausdrücken berichtet wird wie Luk. 22, 19 20.

Bemerkenswert ist ferner die Übereinstimmung nach Inhalt und Ausdruck Luk. 24, 34 ὤφθη Σίμωνι und 1 Kor. 15, 5 ὤφθη Κηφᾷ, sowie das Zusammentreffen in dem Zitat Luk. 10, 7 und 1 Tim. 5, 18 gegen Matth. 10, 10.

483. Neben dieser überzeugenden Verwandtschaft mit den paulinischen Schriften kann als zweiter innerer Grund angeführt werden, daß der Verfasser des dritten Evangeliums bei Darstellung von Krankheitserscheinungen sich technischer ärztlicher Ausdrücke bedient.

Dies tritt besonders 4, 38 zu Tage, wo die Bezeichnung πυρετῷ μεγάλῳ auf dem von Galen angegebenen Unterschied zwischen πυρετὸς μέγας und πυρετὸς μικρός beruht. Ebenso verrät die Darstellung 22, 43 44 den wissenschaftlich reflektierenden Arzt. Vgl. Wetsten., Nov. Testam. gr. ... cum comment. pleniore, Amstelaed. 1751, in Luc. 4, 38; Act. Ap. 13, 11. Die Bemerkung 8, 43 ist in dieser Hinsicht auch von Interesse. Weiteres Material bei Hobart, The Medical Language of St. Luke, London 1882, und daraus bei Zahn, Einl. 435 f.

484. Ein dritter innerer Grund liegt in dem rein griechischen Sprachcharakter des Evangeliums.

Der hl. Hieronymus sagt von Lukas (De vir. ill. 7; XXIII 619): Ut eius scripta indicant, graeci sermonis non ignarus fuit. Damit soll offenbar gesagt sein, daß er in gewähltem griechischen Ausdruck geschrieben und seinen Stil mehr als die andern Evangelisten ausgebildet habe. Auch sein Stand als Arzt setzt eine höhere Bildung voraus, als bei Matthäus und Markus zu erwarten war. Nun sind aber alle Ausleger darin einstimmig, daß im dritten Evangelium den Gesetzen der Sprachreinheit und Stilvollkommenheit mehr als in einem andern Evangelium genügt ist. Allerdings ist das Buch von manchen sog. Hebraismen nicht frei, und dieselben sind hier mitunter härter und auffälliger, als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Namentlich steht im dritten Evangelium 22mal (in der Apostelgeschichte 2mal) die Satzverbindung καὶ ἐγένετο ἐν τῷ . . . mit dem Infinitiv, die sonst nur noch Mark. 4, 4 vorkommt, und die Umschreibung des Verbum finitum durch das Partizipium mit dem Verbum substantivum steht hier öfter als sonstwo (47mal, Apg. 37mal, Matth. 10mal, Mark. 27mal, Joh. 18mal). Allein dies kann nicht gegen die Abfassung durch Lukas sprechen, da er aus Antiochia stammte, und die gedachten Eigentümlichkeiten im Syrischen besonders häufig sind. Auf der andern Seite dagegen zeigt sich im dritten Evangelium das Bestreben, hebräische Anschauungen in hellenische Ausdrücke zu kleiden. Der See Genesareth heißt hier λίμνη 5, 1 2; 8, 22 23 33, nie θάλασσα, wie in den übrigen Evangelien; für den Heiland steht hier die Anrede ἐπιστάτα statt ῥαββί 5, 5; 8, 24 45; 9, 33 49; 17, 13; statt ἀμὴν λέγω, das nur 7mal statt 31mal bei Matthäus, 14mal bei Markus, 25mal bei Johannes vorkommt, steht 9, 27; 12, 44; 21, 3 ἀληθῶς λέγω; die Schriftgelehrten heißen hier neben γραμματεῖς auch νομικοί 7, 30; 10, 25; 11, 45 46 52; 14, 3, wie sonst nur noch Matth. 22, 35 und Tit. 3, 9 13 der Fall ist; nur 8, 15 im ganzen Neuen Testament steht der echt griechische Ausdruck καλὸς καὶ ἀγαθός. Dies führt auf einen Verfasser, der genötigt war, sich viel unter den Hellenen zu bewegen und sich ihrer Ausdrucksweise anzubequemen, wie dies von Lukas oder auch seinem Gewährsmann Paulus vorauszusetzen ist. Dem entsprechend tragen auch die Wörter, welche lediglich im dritten Evangelium vorkommen, ganz besonders den rein griechischen Charakter an sich: ἀγκάλαι, ἄγρα, ἀγραυλεῖν, ἀγωνία, ἀηδία, αἰσθάνεσθαι, ἀμφιάζειν, ἀνάθημα, ἀναίδεια, ἀνάπειρος, ἀνάπηρος, ἀναπράσσειν, ἀναπτύσσειν, ἀνατάσσεσθαι, ἀναφωνεῖν,

ἀνέκλειπτος, ἀνένδεκτον, ἀνθομολογεῖσθαι, ἀντιβάλλειν, ἀντικαλεῖν, ἀντιπαρέρχεσθαι, ἀντιπέραν, ἀπαιτεῖν, ἀπαρτισμός, ἀποθλίβειν, ἀποκλείειν, ἀπολείχειν, ἀπομάσσειν, ἀποπλύνειν, ἀπορία, ἀποστοματίζειν, ἀποψύχειν, ἄρνες, ἄροτρον, ἀρχιτελώνης, ἀστράπτειν, ἀσώτως, ἄτεκνος, ἄτερ, αὐστηρός, αὐτόπτης, ἄφαντος, ἀφρός, ἀφυπνοῦν u. v. a., besonders noch πτοεῖσθαι, συκοφαντεῖν, συνιέναι, συντυχεῖν, τελεσφορεῖν, ὑποχωρεῖν, φιλονεικία, χρεοφειλέτης κτλ. Vgl. Nösgen in d. Theol. Stud. und Krit. 1877, 468 ff.

485. Einen äußeren Grund für die nämliche Tatsache bilden erstens die Stellen aus der altchristlichen Literatur, an welchen Zitate aus dem dritten Evangelium als Worte der Heiligen Schrift angeführt werden.

Die Reihe solcher Anführungen beginnt in der Διδαχὴ τῶν ἀποστ. 1, ed. Bryenn. p. 5, wo 6, 28 angeführt wird. Bei Justin dem Martyrer (Apol. I c. 17; VI 356) werden die Worte 12, 48 als Worte Christi bezeichnet; ähnlicherweise stehen Apol. I c. 33 (VI 381) die Worte 1, 31 f 35 als aus den ἀπομνημονεύματα, von denen oben S. 16 die Rede war, genommen. Ebenso bezieht Justin sich Dial. 76 (VI 653) auf 10, 19; ebd. 81 (VI 669) auf 20, 35 36; ebd. 96 (VI 704) auf 6, 36. In dem Briefe der Gemeinde von Vienne und Lyon an die Christen in Asien, der aus der Zeit des hl. Irenäus stammt, wird auf 1, 6 67 deutlich Bezug genommen (Eus., H. E. 5, 1; XX 412). Spätere Stellen brauchen nicht angeführt zu werden, weil die kirchliche Tradition immer bestimmter das dritte Evangelium als Schrift des hl. Lukas bezeichnet.

486. Ein zweiter äußerer Grund ist aus vielen direkten Anführungen des Evangeliums nach Lukas in der ältesten Literatur herzunehmen, insofern diese alle sich in unserem dritten Evangelium wiederfinden.

An erster Stelle gehören hierher die Beschreibungen, welche vom Evangelium nach Lukas gemacht werden, insofern sie alle nur auf unser drittes Evangelium passen. Schon das Muratorische Fragment sagt vom Evangelium nach Lukas: a nativitate Ioannis incipit dicere (s. 1. II § 43). Τὸ δὲ κατὰ Λουκᾶν, sagt Irenäus (Adv. haer. 3, 11, 8; VII 887), ἅτε ἱερατικοῦ χαρακτῆρος ὑπάρχον, ἀπὸ τοῦ Ζαχαρίου τοῦ ἱερέως θυμιῶντος τῷ θεῷ ἤρξατο. Weiter sagt Epiphanius (Haer. 51, 7; XLI 900) von Lukas: διὰ τὴν ἀκρίβειαν λεπτομερῶς τὴν πᾶσαν πραγματείαν διέξεισι καὶ εἰς παράστασιν ἀληθείας ἐμμάρτυρας τοὺς ὑπηρέτας τοῦ λόγου γενομένους παρεισάγει φάσκων· ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν κτλ., wo der ganze Anfang des Evangeliums angeführt wird. Vom Evangelium nach Lukas sagt Eusebius (H. E. 3, 4, 6; XX 220): ὃ καὶ χαράξαι μαρτυρεῖται, καθὰ παρέδοσαν αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καί φησιν ἐπάνωθεν ἅπασι παρηκολουθηκέναι. Der hl. Hieronymus sagt (Comm. in Matth. Prooem.; XXVI 18) von Lukas, er habe sein Evangelium verfaßt ut ipse in prooemio confitetur, audita magis quam visa describens. Den ausführlichsten Beweis aber liefert Irenäus (Adv. haer. 3, 14, 2 f; VII 915) in einer geradezu erschöpfenden Inhaltsangabe. Lucas . . . ea, quae ab eis [apostolis] didicerat, tradidit nobis, sicut ipse testificatur dicens: Quemadmodum tradiderunt nobis, qui ab initio contemplatores et ministri fuerunt verbi. Si autem quis refutet Lucam, quasi non cognoverit veritatem, manifestus erit proiciens Evangelium, cuius dignatur esse discipulus. Plurima enim et magis necessaria Evangelii per hunc cognovimus, sicut Ioannis generationem et de Zacharia historiam et adventum angeli ad Mariam et exclamationem Elizabeth et angelorum ad

pastores descensum et ea, quae ab illis dicta sunt, et Annae et Simeonis de Christo testimonium, et quod duodecim annorum in Hierusalem relictus sit, et baptismum Ioannis, et quot annorum Dominus baptizatus sit, et quia in quintodecimo anno Tiberii Caesaris. Et in magisterio illud, quod ad divites dictum est: Vae vobis, divites, quoniam percipitis consolationem vestram; et: vae vobis, qui satiati estis, quoniam esurietis, et qui ridetis nunc, quia plorabitis; et: vae vobis, cum benedixerint vos homines omnes; secundum haec enim faciebant et pseudoprophetis patres vestri. Et omnia huiusmodi per solum Lucam cognovimus, et plurimos actus Domini per hunc didicimus, quibus et omnes utuntur; ut multitudinem piscium, quam concluserunt hi, qui cum Petro erant, iubente Domino, ut mitterent retia; et illa, quae per octodecim annos passa curata fuerat mulier die sabbatorum; et de hydropico, quem curavit Dominus die sabbatorum, et quemadmodum disputavit, quod curavit in hac die; et quemadmodum docuit discipulos primos discubitus non appetere, et quoniam pauperes et debiles vocare oportet, qui non habent retribuere; et qui pulsat nocte sumere panes et propter instantiam importunitatis sumit, et quoniam, apud pharisaeum recumbente eo, peccatrix mulier osculabatur pedes eius et unguento ungebat, et quaecumque propter eam dixit ad Simonem Dominus de duobus debitoribus, et de parabola divitis illius, qui reclusit, quae ei nata fuerant, cui et dictum est: in hac nocte expostulabunt animam tuam a te; quae autem praeparasti, cuius erunt? Similiter autem et divitis, qui vestiebatur purpura et iocundabatur nitide, et egenum Lazarum, et eam, quam ad discentes suos dixit responsionem, quando dixerunt ei: adice nobis fidem et eam, quae ad Zachaeum publicanum facta est, confabulationem, et de pharisaeo et de publicano, qui simul adorabant in templo, et de decem leprosis, quos simul emundavit in via, et quoniam de vicis et plateis claudos et luscos iussit colligi ad nuptias, et parabolam iudicis, qui Deum non timebat, quem instantia viduae fecit ut vindicaret eam, et de arbore fici, quae erat in vinea, quae non faciebat fructum. Et alia multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. Et super haec omnia, post resurrectionem in via ad discipulos quae locutus est, et quemadmodum cognoverunt eum in fractione panis. Neben einer solchen Ausführung ist es kaum noch nötig, Anführungen einzelner Stellen hervorzuheben, wie Iren. a. a. O. 3, 10, 1 (VII 872): Lucas . . . de Zacharia et Elisabeth . . . referens ait: Erant autem iusti ambo ante Deum (1, 6), oder wie die Auseinandersetzung des Julius Africanus, von welcher schon oben § 462 die Rede gewesen.

487. Als dritter äußerer Grund ist anzuführen, daß auch die Häretiker der ersten Jahrhunderte vom dritten Evangelium Gebrauch gemacht haben, teils um damit ihre Lehren zu stützen, teils um seine Angaben zu bestreiten.

Welche Beweiskraft diesen beiden Arten von Zeugnissen innewohnt, ist schon oben § 464 gesagt worden. Hier brauchen also nur die betreffenden Stellen angeführt zu werden. Von Valentin berichtet Irenäus (Adv. haer. 1, 8, 4; VII 529), daß er die Angaben des Evangeliums über Simeon und Anna in gnostischem Sinne umgedeutet hat. Ähnlicherweise hat Herakleon nach Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 9; VIII 1281) die Stelle 12, 11 12 und Markus nach Irenäus (Adv. haer. 1, 16, 1; 20, 2; VII 629 653) die Parabeln 15, 1—10, sowie die Worte des Heilandes 18, 19 mißdeutet. Von Theodotus ist die gnostische Aus-

legung einer Reihe von Stellen im dritten Evangelium bezeugt, Theodot., Epit. bei Kirchhofer, Quellensammlung 403 ff. Charteris, Canonicity 426 ff. Das nämliche berichtet Irenäus (Adv. haer. 1, 25; VII 683) von Karpokrates mit Bezug auf 12, 58. Von dem Manichäer Faustus teilt der hl. Augustinus (Contra Faust. 33, 2; XLII 511) den Einwurf mit, daß bei Lukas sich nichts der Stelle Matth. 8, 11 Entsprechendes finde. In dem Diatessaron hatte Tatian τὰς γενεαλογίας, also auch die des dritten Evangeliums, unterdrückt, Theodoret., Haer. fab. 1, 20 (LXXXIII 372).

488. Ein vierter äußerer Grund für die zu beweisende Tatsache ist das Evangelium des Häretikers Marcion, das, soweit es bekannt ist, nur Bestandteile des dritten Evangeliums enthält.

Der hauptsächlich durch Tertullians Polemik gegen ihn bekannte Marcion war der Sohn eines Bischofs von Sinope und war nach übertriebener Aszese später wegen grober Vergehen von seinem Vater exkommuniziert worden. Unter Papst Anicetus (155—166) kam er nach Rom und suchte dort rekonziliiert und in den Priesterstand aufgenommen zu werden. Als ihm dies nicht gelang, ward er Sektierer und wollte schon damals „die alten Zustände, welche man durch Neuerungen zerstört habe", wiederherstellen. Neuerungen fand er in dem Eindringen jüdischer Vorstellungen in das christliche Lehrsystem und in der Gleichstellung des alttestamentlichen Gottes mit dem neutestamentlichen. Auch der neutestamentliche Kanon sollte nach ihm unberechtigt erweitert sein; nur Paulus, der Gegner des Judentums, sei der echte Apostel gewesen, und es gehörten in den Kanon nur paulinische Schriften. Marcions Neues Testament umfaßte demnach nur Τὸ Εὐαγγέλιον und Τὸ Ἀποστολικόν. Das „Evangelium" nun war nichts als eine Rezension des Evangeliums nach Lukas mit mancherlei Auslassungen und Änderungen des überlieferten Textes. Dies ist der richtige Sachverhalt, den man grundlos eine Zeitlang zu leugnen gewagt hat, indem man Marcions und Lukas' Evangelium als Bearbeitungen einer gemeinschaftlichen Quelle oder gar das Lukas-Evangelium als Überarbeitung der Schrift Marcions erklärte. Vgl. Heim, Marcion, sa doctrine et son évangile, Strasbourg 1862. Die Mitteilungen der Väter lassen darüber keinen Zweifel. Irenäus sagt (Adv. haer. 1, 27, 2; VII 688): [Marcion] id, quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens et omnia, quae sunt de generatione Domini auferens et de doctrina sermonum Domini multa auferens . . . semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium, sed particulam evangelii tradens iis, und (ebd. 3, 11, 7; VII 884): Marcion id, quod est secundum Lucam [evangelium] circumcidens ex his, quae adhuc servantur penes eum, blasphemus in solum exsistentem Deum ostenditur. Ähnlich spricht sich Epiphanius aus (Haer. 42, 9; XLI 708): οὗτος γὰρ ἔχει εὐαγγέλιον μόνον τὸ κατὰ Λουκᾶν, περικεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς διὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος σύλληψιν καὶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν· οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν ὁ λυμηνάμενος ἑαυτὸν ἥπερ τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ καὶ τοῦ τέλους καὶ τῶν μέσων πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ἄλλα δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα προστέθεικε· μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ. Dazu kommt Isid. Pelus., Ep. 1, 371 (LXXVIII 393): αὐτὴν γὰρ τὴν κατάγουσαν ἐπὶ Χριστὸν ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ γενεαλογίαν ἀπέτεμον. Tertullian, der sich die Bekämpfung der marcionitischen Ketzerei und die Aufdeckung des gespielten Betrugs zu einer Lebensaufgabe gemacht hatte, sagt Adv. Marc. 4, 2 (II 364): Ex iis commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse,

quem caederet; De carne Christi 2 (II 755): Igitur rescindens quod credidisti, iam non credens rescidisti; non tamen quia credere desiisti, recte rescidisti. Atque in rescindendo, quod credidisti, probas, antequam rescinderes, aliter fuisse, quod credidisti; ebd. 3 (II 758): Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias reiecisses, alias corrupisses, rel.; Adv. Marc. 4, 6 (II 368): Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit . . . competentia autem sententiae suae reservavit. Ebd. 43 (II 467): Marcion quaedam contraria sibi illa credo industria eradere de evangelio suo noluit, ut ex his, quae eradere potuit, nec erasit, illa, quae erasit, aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur. Nec parcit nisi iis, quae non aliter interpretando quam delendo subvertit. Was in allen diesen Stellen von einer durch Marcion geschehenen Verfälschung behauptet wird, ist wohl auf das im 1. II § 96 Gesagte zurückzuführen und beweist höchstens, daß zu jener Zeit schon eine Verschiedenheit von Lesarten im Lukas-Evangelium vorhanden war. Sonst aber gewinnt man aus den übereinstimmenden Angaben die Überzeugung, daß Marcions Evangelium eine Abkürzung des Lukas-Evangeliums war, und man erhält damit ein neues Beweisglied für die Tatsache, daß letzteres kein anderes als das jetzige dritte Evangelium ist. Origenes nämlich, Epiphanius und Tertullian haben aus dem Evangelium Marcions so viele Stellen aufbewahrt, daß ein sicheres Urteil über dessen Beschaffenheit möglich ist. Diese Stellen sind gesammelt und geordnet bei Thilo, Codex Apocr. 403—408; bei de Wette, Einl. ins N. T. § 71 b, und, soweit sie bloß bei Tertullian sich finden, bei Westcott, Gospels App. D, IV. Eine Vergleichung dieser Stellen mit dem jetzigen Evangelium zeigt ganz klar, daß sie aus dem dritten genommen oder abgekürzt sind, und so bestätigen die Väter auch auf diesem indirekten Wege, daß in demselben das Evangelium Lukas' anzuerkennen ist.

489. Die Echtheit des Lukas-Evangeliums wird bestätigt durch den der Wirksamkeit des hl. Paulus ganz analogen Zweck desselben, soweit er sich aus den Angaben desselben erkennen läßt.

Lukas ist der einzige neutestamentliche Geschichtschreiber, welcher Vorreden zu seinen Darstellungen geschrieben hat. Nach dem Vorwort nun, das er dem Evangelium voraufgeschickt hat, war diese Schrift zunächst für einen einzigen Mann bestimmt, der Theophilus hieß. Irrig ist jedenfalls die Meinung, es sei unter dieser Bezeichnung, wie in der Philothea und dem Theophilus des hl. Franz von Sales, jeder Christ gedacht. Wenn Epiphanius (Haer. 51, 7; XLI 900) sagt: εἴτ' οὖν τινι Θεοφίλῳ τότε γράφων τοῦτο [κράτιστε Θεόφιλε] ἔλεγεν, ἢ παντὶ ἀνθρώπῳ θεὸν ἀγαπῶντι, so heißt dies, daß für alle nützlich ist, was für den einen geschrieben worden. Dieser eine tritt in der ganzen Anlage des Evangeliums viel zu konkret hervor, als daß des letzteren individueller Zweck geleugnet werden könnte. Schon die Benennung κράτιστε (Exzellenz) ist nach der Etikette damaliger Zeit durch einen speziellen Stand bedingt, wie sie denn auch im Neuen Testament nur nach dieser Rücksicht gebraucht wird (Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25). Daß aber auch an eine spezielle Persönlichkeit gedacht ist, zeigt die Verschiedenheit der geographischen Angaben im Buch. Nach dem Grundsatz, daß nur Unbekanntes erläutert, daß nichts Erläuterter als bekannt vorausgesetzt wird, war Theophilus kein Palästiner, weil er durch Anmerkungen 1, 26 mit Nazareth, 4, 31 mit Kapharnaum, 8, 26 mit dem Lande der Gadarener, 23, 51 mit Arimathäa, 24, 13 mit der Lage von Emmaus, Apg. 1, 12 mit der des Ölbergs bekannt gemacht werden mußte. Er war nicht aus Kreta, weil sonst die Bemerkungen Apg. 27, 8 12, nicht aus Athen, weil dann 17, 21, nicht

aus Macedonien, weil 16, 12 nicht nötig gewesen wären. Nach älterer und neuerer Vermutung wäre er der Recogn. Clement. 10, 71 (I 1453) genannte Antiochener gewesen; allein abgesehen von der Unzuverlässigkeit dieses Buches würde auch ein Syrer die genauen Angaben über palästinensische Örtlichkeiten nicht nötig gehabt haben. Ein Alexandriner, zu welchem ihn der arabische Lexikograph Bar Bahlul macht, war er auch nicht, weil die alexandrinische Kirche seinen Namen in ihrer Tradition nicht würde haben verloren gehen lassen. Nach inneren Gründen war er entweder ein Cyprier oder ein Römer, denn die Abschnitte Apg. 13, 4—12 und 28, 12—15 enthalten sich jeder geographischen Erläuterung, so sehr sie auch gefordert erscheint. Dies kann an erster Stelle aus allgemeinen Gründen, an letzterer aber nur aus genauester Bekanntschaft mit der Örtlichkeit hervorgegangen sein; denn die einfache Nennung von Puteoli, Forum Appii, den „drei Wirtshäusern" setzt eine ganz andere Ortskunde voraus als die bloße Nennung von Salamis und Paphus. Theophilus war also jedenfalls, wenn kein geborener Römer, dann doch ein griechischer Bewohner von Rom, und zwar, wie sein hellenischer Name andeutet, von heidnischer Abkunft. Als das Evangelium geschrieben wurde, war er entweder schon Christ oder doch Katechumene, denn der Verfasser bezeichnet den Inhalt desselben als solche Tatsachen, περὶ ὧν κατηχήθης. Vermutlich also gehört Theophilus' Bekehrung zu der Wirksamkeit des hl. Paulus, wovon Apg. 28, 31 erzählt. Wenn der Apostel διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ und zugleich κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ war, so konnte er schwerlich seinen Zuhörern eine geordnete Darstellung der Lebensgeschichte Jesu geben, sondern mußte, wie auch Petrus, nach Bedürfnis in seine Vorträge das Tatsächliche einflechten. Bei Zuhörern, welche wie Theophilus die Bildung der damaligen Zeit besaßen, mußte daher die Geschichte Jesu Christi bedeutend an ἀσφάλεια gewinnen, wenn sie im Zusammenhang (καθεξῆς, ex ordine) erzählt wurde (Luk. 1, 3 4). Diese Sicherheit zunächst für Theophilus zu schaffen, war Lukas' Absicht; geschah dies nicht im Auftrage Pauli, so war es doch in seinem Geiste und bildete eine Ergänzung zu seiner Wirksamkeit (vgl. oben S. 57 f).

Es ist nicht nötig, bei dem Zusammenhang an eine bloß chronologische Ordnung zu denken; καθεξῆς ist ausdrücklich von der Aufzeichnung, nicht von der Folge der Begebenheiten gebraucht (καθεξῆς σοι γράψαι), und die syrische Übersetzung hat dafür geradezu ܒܣܕܪܐ, ἐν τάξει. Allein gerade im Gegensatz zu der gelegentlichen oder auch systematischen Mitteilung, welche die lehrhafte Predigt fordert, ergibt sich eine im ganzen chronologische Ordnung als Notwendigkeit, und diese ist demnach bei Lukas ebenso vorwaltend wie bei Markus.

490. Den apostolischen und kanonischen Charakter des dritten Evangeliums bestätigt auch die innere Zuverlässigkeit, welche sich aus den vom hl. Lukas zu Grunde gelegten Quellen ergibt.

Die Entstehung seines Evangeliums leitet der Evangelist selbst 1, 1 ff aus folgenden Grundlagen her. Die Erlösungstatsachen wurden zuerst durch diejenigen Männer bekannt, welche Augenzeugen derselben waren (αὐτόπται) und zur Verkündigung derselben (nach Matth. 28, 19) berufen wurden (ὑπηρέται τοῦ λόγου γενόμενοι). Dieses mündliche Evangelium hatten bereits viele unternommen, schriftlich wiederzugeben. Unter diesen vielen begreift Lukas gewiß auch Matthäus und Markus als die beiden einzigen, denen jenes Unternehmen gelungen war, während alle übrigen dabei weder Sendung hatten noch Approbation erhielten und darum samt ihren Schriften der Vergessenheit anheimfielen. Beide Evangelien konnten dem hl. Lukas nicht als geeignet erscheinen, einem gebildeten Heidenchristen die Lehre des hl. Paulus zu illu-

strieren; die übrigen Aufzeichnungen aber hatten keine Autorität. (Es ist die Vermutung geäußert worden, daß zu diesen Aufzeichnungen auch ein in Fajjum gefundenes Papyrusfragment gehöre, s. Schäfer, Einl. in das N. T. 242.) So reifte der Entschluß in ihm (ἔδοξε κἀμοί), selbst die Geschichte Jesu Christi und seiner Kirche zu schreiben, da er sich hierzu im Besitze der notwendigen Eigenschaften wußte. Er besaß die griechische Bildung, welche als formelles Erfordernis erschien; aber auch die materielle Kenntnis stand ihm vollkommen zu Gebote. War er auch selbst weder Jünger Jesu noch Augenzeuge seiner Wirksamkeit, so hatte er doch über alle Einzelheiten der Erlösungsgeschichte (πᾶσιν) von ihren frühesten Anfängen an (ἄνωθεν) genaue Erkundigungen eingezogen (παρηκολουθηκότι ἀκριβῶς). Diese Angaben sind durch sein Evangelium gerechtfertigt, denn es beginnt schon mit der Geburt des heiligen Täufers Johannes und enthält eine reiche Menge von Angaben, die sonst nirgends zu finden sind. Es fragt sich nun, bei wem sich der Evangelist über diese Einzelheiten erkundigt hat. Da im dritten Evangelium vieles steht, was nur durch Mitteilung der allerseligsten Jungfrau bekannt geworden sein kann, so hat man wohl geglaubt, diese selbst als Quelle für die Geschichtserzählung des hl. Lukas ansehen zu müssen. Allein es ist nicht nötig, hier eine unmittelbare Mitteilung Mariä vorauszusetzen, da aus Matth. 1, 18—25 hervorgeht, daß ihre Geheimnisse den Aposteln nicht unbekannt waren. Stand die heilige Jungfrau in so nahen Beziehungen zu den Aposteln, wie Apg. 1, 14 angibt, so wird sie ihnen die Aufschlüsse über die Menschwerdung Jesu, die nur sie geben konnte, oder über die Geburt Johannes' des Täufers, die sie von Elisabeth erfahren, nicht vorenthalten haben. Ob nicht Lukas auf palästinensischem Boden Mittel gefunden hat, seine Erkundigungen auszudehnen, wissen wir nicht. Als gewiß aber läßt sich annehmen, daß die Hauptquelle seiner Bekanntschaft mit der Erlösungsgeschichte der hl. Paulus war, der teils auf übernatürlichem Wege, teils durch seine Verbindung mit den übrigen Aposteln (Gal. 1, 12 18) in den Hergang dieser Geschichte vollständig eingeweiht war. Offenbar ist dies auch die Ansicht aller alten Zeugen, welche das Evangelium nach Lukas auf den hl. Paulus in irgend einer Weise zurückführen.

Neben den evangelischen Tatsachen berührt Lukas auch Vorgänge aus der profanen Geschichte 1, 5; 2, 1 2; 3, 1 2; 23, 7. Die genaue Kenntnis dieser Dinge, welche bei den Zeitgenossen vorhanden war, hat hierbei solche Angaben überflüssig gemacht, welche für uns zur Einreihung dieser Daten in die sonst beglaubigte Profangeschichte notwendig gewesen wären. Dies hat Anlaß gegeben, die Zuverlässigkeit des hl. Lukas bei diesen Mitteilungen zu bestreiten. Doch ist längst nachgewiesen, daß auch hier der Evangelist über jede Kritik erhaben ist. Vgl. Cook, Holy Bible, New Test. I 326 ff; Art. Census in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon III, 2. Aufl., 5 ff.

491. Das Evangelium nach Lukas ist während der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus zu Rom selbst verfaßt worden.

Diese Angabe fußt auf einer Kombination, welche die höchste Wahrscheinlichkeit bietet. Die Apostelgeschichte, welche der Tätigkeit des hl. Paulus mit ihrer Darstellung genau folgt, bricht mit der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus plötzlich ab, ohne die Befreiung desselben zu erzählen. Sicher wäre dies geschehen, wofern nicht die Abfassung in die Zeit der Gefangenschaft selbst gefallen wäre. Da nun der Zusammenhang der Apostelgeschichte mit dem Evangelium nach Lukas ein so enger ist, so ist gewiß anzunehmen, daß letzteres nur so viel früher geschrieben ist, als die Abfassung des Ganzen überhaupt an Zeit forderte, und jedenfalls auch in der Ge-

fangenschaft, weil während der voraufgegangenen Begebenheiten dazu die Muße nicht vorhanden war. Auch konnte die Absicht, dem Römer Theophilus durch das Evangelium zu dienen, erst während der Gefangenschaft entstehen. Nach allem diesem war Rom der Ort der Abfassung. Diese Erwägungen sind entscheidender als alle diejenigen, welche in der patristischen Literatur Ursachen zu anderweitigen Angaben geworden sind (s. Belser in d. Tüb. Quartalschr. 1893, 365 ff). Namentlich erscheint die Notiz, das Evangelium sei in Achaja und Böotien, also viel später, niedergeschrieben worden (Hier., Comm. in Matth. Praef.; XXVI 18), teils aus der Tradition über die Wirksamkeit des Evangelisten, teils aus der oben S. 60 angegebenen Zweckteilung der Evangelien hergeleitet, so daß ihr ein historischer Wert nicht beigelegt werden kann.

Über die neuestens von Blaß aufgestellte Hypothese von einer doppelten, auf den hl. Lukas selbst zurückgehenden Rezension des dritten Evangeliums vgl. unten S. 99.

Zahn (Einl. II 369) erklärt den Schluß der Apostelgeschichte dahin, daß der hl. Lukas beabsichtigt habe, in einem dritten Buche das Werk weiterzuführen oder zu vollenden. Dagegen Belser, Einl. 125 f.

5. Das Evangelium nach Johannes.

492. Evangelium nach Johannes heißt dasjenige neutestamentliche Geschichtsbuch, welches im Kanon der Vulgata an vierter Stelle steht. Dasselbe unterscheidet sich von den drei synoptischen Evangelien sehr auffällig. Es werden nämlich viele der wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche jene erzählen, hier als bekannt vorausgesetzt, während nur sehr wenige neue Beiträge zur Geschichte Jesu geliefert sind. Der größte Teil dieses Evangeliums besteht aus Reden, in welchen Jesus bei verschiedenen Veranlassungen über seine gottmenschliche Natur sowie über seine erlösende Tätigkeit Aufschluß gibt, und selbst bei der Darstellung der Leidensgeschichte wird auf die bei derselben gepflogenen mündlichen Verhandlungen besonderer Nachdruck gelegt.

Aus dem öffentlichen Leben Jesu erzählt das vierte Evangelium bloß die drei Tatsachen der Brotvermehrung für die Fünftausende (6, 2—14), des Wandelns über den See (V. 16—21) und der zweiten Salbung durch Maria Magdalena (12, 1—8) mit den synoptischen gemeinschaftlich. Dagegen gibt es Mitteilung über vier besonders auffallende Wunder, welche die Synoptiker übergangen haben: die Verwandlung des Wassers in Wein bei einer Hochzeit zu Kana (2, 1—11), die Heilung eines 38jährigen Kranken (5, 1—18), die Heilung eines Blindgeborenen (9, 1—38) und die Auferweckung Lazarus' von den Toten (11, 1—45). Der ganze Inhalt nebst seinem Verhältnis zu dem der synoptischen Evangelien läßt sich analog zu oben S. 17 in folgendem darstellen; das nur bei Johannes Vorkommende ist auch hier gesperrt gedruckt.

I. Das Evangelium von dem ewigen Wort, 1, 1—14. XVIII. Johannes der Täufer tritt am Jordan auf und gibt Zeugnis von Jesus, V. 15—18 *Mt Mr L.* XIX. Jesus wird von Johannes im Jordan getauft, V. 32—34 *Mt Mr L.* XXI. Johannes der Täufer legt von sich, wie von Jesus, öffentliches Zeugnis vor den Juden ab, V. 19—31; XXII. Jesus gewinnt auf Johannes' Zeugnis hin drei Jünger am Jordan,

V. 35—42. XXIII. Jesus beruft Philippus und Nathanael, V. 43—51. XXIV. Jesus verwandelt auf einer Hochzeit zu Kana Wasser in Wein, 2, 1—11. XXV. Jesus geht für kurze Zeit nach Kapharnaum, V. 12. XXVI. Jesus begibt sich (am ersten Osterfest nach seinem öffentlichen Auftreten) nach Jerusalem und reinigt den Tempel von Käufern und Verkäufern, V. 13—25. XXVII. Nikodemus kommt des Nachts zu Jesus und wird von ihm unterrichtet, 3, 1—21. XXVIII. Jesus kommt nach Judäa und tauft. Johannes spricht sich über ihn aus, V. 22—36. XXIX. Johannes der Täufer wird von Herodes gefangen gehalten, V. 24 *Mt Mr L.* XXXII. Jesus unterredet sich zu Sichem mit einer Samaritanerin und bekehrt die Samaritaner, 4, 1—42. XXXIII. Jesus kommt zum zweitenmal nach Kana und wirkt dort ein zweites Wunder an dem todkranken Sohne eines vornehmen Mannes, V. 43—54. XLIII. Jesus heilt am Schafteich zu Jerusalem jemanden, der seit 38 Jahren krank war, 5, 1—16. XLIV. Jesus gibt den Juden gegenüber von sich selbst Zeugnis, V. 17—47. LXXII. Jesus zieht sich in die Einsamkeit (bei Bethsaida) zurück, 6, 1 *Mt Mr L.* LXXIII. Jesus speist wunderbarerweise 5000 Mann kurz vor dem zweiten Paschafest, V. 2—14 *Mt Mr L.* LXXIV. Jesus (entläßt die Menge, schickt seine Jünger über den See und) bleibt selbst allein, V. 15 *Mt Mr.* LXXV. Jesus wandelt auf dem Wasser, V. 16—21 *Mt Mr.* LXXVII. Jesus predigt in der Synagoge zu Kapharnaum vom Brote des Lebens. Die Jünger bekennen ihren Glauben an ihn, V. 22—72. XCI. Jesus reist nach Judäa zum Laubhüttenfest, 7, 1—10 *Mt Mr L.* XCIV. Jesus predigt im Tempel; die Juden gehen in ihrem Urteil über ihn auseinander, und die Pharisäer suchen ihn zu greifen, V. 11—53. XCV. Jesus verzeiht einer Ehebrecherin und beschämt ihre Ankläger, 8, 1—11. XCVI. Jesus bezeugt im Tempel, daß er Gottes Sohn sei, V. 12—38, XCVII. straft die Juden und wird von ihnen geschmäht, V. 39—59. CIX. Jesus heilt einen Blindgeborenen, der deswegen vom Hohen Rat verfolgt wird, 9, 1—38. CX. Jesus warnt die Pharisäer wegen ihrer geistigen Blindheit, V. 39—41. CXI. Jesus nennt sich die Türe zum Schafstall und den guten Hirten und verkündigt seinen freiwilligen Tod, so daß die Juden im Urteil über ihn uneins werden, 10, 1—21. CXII. Jesus bezeugt seine Gottheit, so daß die Juden ihn zu töten suchen, V. 22—39. CXIII. Jesus zieht sich zurück und geht über den Jordan, V. 40—42. CXXVIII. Jesus wird von der Krankheit des Lazarus benachrichtigt, 11, 1—16. CXXXIII. Jesus erweckt Lazarus vom Tode, V. 17—45. CXXXIV. Der Hohe Rat kommt bei der Nachricht von der Auferweckung des Lazarus zusammen; Kaiphas erklärt die Bedeutung des Todes Jesu, und der Hohe Rat beschließt, Jesum zu töten, V. 46—53. CXXXV. Jesus zieht sich in die Wüste Ephrem zurück. Bei Herankunft des dritten Osterfestes suchen ihn die Juden vergebens in Jerusalem, V. 54—56. CXXXVI. Jesus kommt nach Bethanien und wird von Maria gesalbt, 12, 1—8 *Mt Mr.* CXXXVII. Der Hohe Rat beschließt, auch Lazarus zu töten, V. 9—11. CXXXVIII. Jesus bereitet sich, in Jerusalem einzuziehen. Das Volk empfängt ihn mit Hosannarufen, und die ganze Stadt kommt in Bewegung, V. 12—19 *Mt Mr L.* CXLI. Die Heiden zu Jerusalem wollen Jesum sehen; eine Stimme vom Himmel verherrlicht ihn, und Jesus verkündigt

seine Erhöhung am Kreuze, V. 20—36. CXLII. Der Evangelist gibt die Gründe des Unglaubens an Jesus an, V. 37—50. CLXVIII. Jesus liebt die Seinigen bis zum äußersten, indem er die heilige Eucharistie einsetzt, 13, 1 *Mt Mr L.* CLXIX. Jesus wäscht seinen Jüngern die Füße, um sie zur Demut zu ermahnen, V. 2—16 *L.* CLXX. Jesus bezeichnet den, welcher ihn verraten wird, V. 17—30 *Mt Mr L.* CLXXI. Jesus nimmt Abschied und gibt ein neues Gebot, V. 31—35. CLXXII. Jesus warnt Petrus vor seiner eigenen Schwachheit, V. 36—38 *Mt Mr L.* CLXXIV. Jesus verheißt seine Wiederkunft und beantwortet Thomas', Philippus' und Thaddäus' Fragen, indem er den Geist des Christentums aufschließt, 14, 1—31. CLXXV. Jesus nennt sich den wahren Weinstock und schildert das Verhältnis, in welchem die Gläubigen zu ihm stehen sollen, 15, 1—27. CLXXVI. Jesus verkündigt den Aposteln, was ihnen um seinetwillen bevorsteht, 16, 1—33. CLXXVII. Jesus betet als Hoherpriester zu Gott, daß er ihn verherrliche, und alle, die an ihn glauben, mit ihm eins mache, 17, 1—26. CLXXVIII. Jesus geht mit seinen Jüngern an den Ölberg, 18, 1 *Mt Mr L.* CLXXIX. Jesus wird verraten, wirft durch sein Wort die Angreifer dreimal zu Boden, wird von Petrus umsonst verteidigt und wird gefangen genommen, V. 2—12 *Mt Mr L.* CLXXX. Jesus wird erst zu Annas geführt, V. 13—14 *Mt Mr L.* CLXXXI. Petrus folgt dem Herrn und wird von Johannes in den Hof des Hohenpriesters gebracht, V. 15—16 *Mt Mr L.* CLXXXII. Jesus wird während der Nacht von Annas verhört und von einem Diener ins Gesicht geschlagen, V. 19—23 *Mt Mr.* CLXXXIII. Jesus wird zu Kaiphas geführt, V. 24. CLXXXIV. Petrus verleugnet den Herrn zum erstenmal im Vorhof des Hohenpriesters, V. 17 *Mt Mr L,* CLXXXV. zum zweitenmal am Feuer, V. 25 *Mt Mr L,* CLXXXVI. zum drittenmal am Morgen, V. 26—27 *Mt Mr L.* CLXXXVIII. Die Priester und Ältesten führen Jesum zum Landpfleger Pilatus, V. 28 *Mt Mr L.* CXC. Jesus wird vor Pilatus angeklagt und bei eingehendem Verhör unschuldig befunden, V. 29 bis 38 *Mt Mr L.* CXCII. Pilatus sucht Jesum freizugeben, allein die Juden fordern statt seiner den Barabbas, V. 39—40 *Mt Mr L.* CXCV. Pilatus läßt Jesum geißeln, 19, 1 *Mt Mr L.* CXCVI. Die Soldaten krönen ihn mit Dornen und verhöhnen ihn mit dem Purpur, V. 2—4 *Mt Mr.* CXCVII. Pilatus sucht nochmals Jesum freizugeben; wieder fordern die Juden seinen Tod, V. 5—8. CXCVIII. Pilatus verhört Jesum von neuem und sucht ihn um so mehr freizulassen, V. 9—11. CXCIX. Die Juden drohen Pilatus mit dem Kaiser, und er gibt Jesus den Juden gegen seine Überzeugung preis, V. 12—16. CC. Jesus wird zur Kreuzigung geführt und trägt selbst sein Kreuz, V. 17 *Mt Mr L.* CCII. Jesus wird zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt, V. 18 *Mt Mr L.* CCIV. Die Soldaten teilen sich in Jesu Kleider und werfen über seinen Rock das Los, V. 23—24 *Mt Mr L.* CCV. Pilatus läßt eine Inschrift in hebräischer, lateinischer und griechischer Sprache über das Kreuz heften und weist den Einspruch der Hohenpriester wegen des Wortlautes ab, V. 19—22 *Mt Mr L.* CCVIII. Jesus übergibt vom Kreuz herab seine Mutter dem hl. Johannes, V. 25—27. CCX. Jesus durstet und wird mit Essig getränkt, V. 28—29 *Mt Mr.* CCXI. Jesus neigt sein Haupt und stirbt, V. 30 *Mt Mr L.* CCXIV. Den Schächern werden die Gebeine zerschlagen; Jesu aber wird die Seite geöffnet, und es fließt Blut und Wasser heraus, V. 31—37. CCXV. Joseph von Arimathäa erbittet sich von Pilatus den Leichnam Jesu, V. 38 *Mt Mr L.* CCXVI. Nikodemus

bringt Myrrhe und Aloe, V. 39. CCXVII. Der Leichnam Jesu wird in Leinwand gewickelt und in ein neues Grab gelegt, V. 40—42 *Mt Mr L.* CCXX. Sonntag morgens geht Maria Magdalena zum Grab, sieht den Stein weggenommen, 20, 1 *Mt Mr L,* CCXXI. und eilt zu Petrus und Johannes, V. 2. CCXXIV. Petrus und Johannes gehen zum Grabe und finden es leer, V. 3—10. CCXXV. Maria Magdalena bleibt beim Grabe und sieht den auferstandenen Herrn, V. 11—18 *Mr.* CCXXX. Am Sonntag Abend erscheint Jesus den Jüngern bei verschlossenen Türen und setzt das heilige Bußsakrament ein, V. 19 bis 23 *Mr L.* CCXXXI. Thomas zweifelt, V. 24—25. CCXXXII. Acht Tage später erscheint Jesus auch Thomas, V. 26—29. CCXXXIV. Nicht alles ist im Evangelium geschrieben; was geschrieben ist, soll Jesus als Sohn Gottes zeigen, V. 30—31. CCXXXV. Jesus erscheint sieben Jüngern am See von Tiberias, läßt sie einen wunderbaren Fischzug tun, nimmt die dreifache Beteuerung der Liebe Petri entgegen, setzt ihn zum obersten Hirten über seine Kirche ein und verkündet ihm die Art seines Todes, 21, 1—23. CCXXXVIII. Dies hat Johannes geschrieben, während noch vieles andere zu schreiben wäre, V. 24—25.

493. Mit der Aufschrift *κατὰ Ἰωάννην*, welche dieses Evangelium in allen Handschriften trägt, soll derjenige Jünger des Herrn als Verfasser bezeichnet werden, welchen man im Altertum zum Unterschied vom Täufer Johannes den Theologen genannt hat.

Der Jünger Johannes wird in den synoptischen Evangelien zehnmal erwähnt: Matth. 4, 21. Mark. 1, 19 20. Luk. 5, 1—11. — Matth. 10, 3. Mark. 3, 17. Luk. 6, 14. — Mark. 5, 37. Luk. 8, 51. — Matth. 17, 1. Mark. 9, 1. Luk. 9, 28. — Mark. 9, 37. Luk. 9, 49. — Luk. 9, 54. — Matth. 20, 20. Mark. 10, 35. — Luk. 22, 8. — Mark. 13, 3. — Matth. 26, 37. Mark. 14, 33. In der Apostelgeschichte kommt sein Name 1, 13; 3, 1 11; 8, 14, im Galaterbrief 2, 9 vor.

Nach Ausweis dieser Stellen war der Jünger Johannes ein Galiläer aus Bethsaida, Sohn des Zebedäus und der Salome, der jüngere Bruder desjenigen Jakobus, der gewöhnlich der Ältere genannt wird; daher ist sein Name bei Anführung beider fast durchgängig nachgestellt, Matth. 4, 21; 10, 3; 17, 1. Mark. 1, 19 29; 9, 1. Luk. 5, 10; 6, 14 u. a. Er war, wie dieser und wie sein Vater, von Stand Fischer, Matth. 4, 21, und ungelehrt, Apg. 4, 13, ohne deswegen arm zu sein, Mark. 1, 20; 15, 40 41; 16, 1. Luk. 8, 3. Joh. 19, 27; seine Mutter gehörte zu den Frauen, welche den Herrn und dessen Mutter mit ihrem Vermögen unterstützten, Matth. 27, 55 56. Mark. 15, 40 41; 16, 1. Das Altertum ist darüber einstimmig, daß er stets jungfräulich geblieben sei. Von Charakter muß er überaus mild und innig, dabei aber doch feurig und entschieden gewesen sein, Mark. 9, 37. Luk. 9, 54. Als Johannes der Täufer auftrat, schloß er sich an diesen an, kam aber nach dessen Anweisung mit Andreas zum Heiland und ward Jesu Jünger, Joh. 1, 35 ff. Mit Andreas und Petrus, Philippus und Nathanael folgte er dem neuen Lehrer nach Galiläa, Joh. 1, 44, war mit ihm auf der Hochzeit zu Kana, Joh. 2, 2, reiste mit ihm nach Kapharnaum, weiter nach Jerusalem, Joh. 2, 12 23, zurück durch Samaria, Joh. 4, 8 und kehrte dann vorläufig in seine Heimat und zu seinem Gewerbe zurück. Nach dem reichen Fischfang, bei welchem Jesus seine übernatürliche Macht geoffenbart hatte, folgte auch Johannes dem Rufe Jesu zu einem vollkommenen Leben, verließ alles, was er hatte, und blieb für immer bei Jesus, Matth. 4, 21.

Mark. 1, 19. Luk. 5, 1—11. Später ward er zum Apostel auserwählt und nahm als solcher mit Petrus und seinem Bruder eine hervorragende Stelle ein, Luk. 8, 51; 9, 28. Mark. 14, 33. Aber auch noch vor diesen beiden ward er durch eine besonders zarte und innige Zuneigung des Heilandes ausgezeichnet, so daß er beim letzten Abendmahl rechts neben ihm seinen Platz hatte, Joh. 13, 23. Nach dem Tode des Herrn durfte er dessen heilige Mutter zu sich nehmen und ihr Beschützer bleiben, bis dieselbe in den Himmel aufgenommen ward, Joh. 19, 27. Demnach blieb er zunächst mit den übrigen Aposteln zu Jerusalem, war bei Petrus, als derselbe das erste Wunder wirkte, und ward mit ihm nach Samaria zur Firmung geschickt, Apg. 1, 13; 3, 1; 8, 14. Als der hl. Paulus nach seiner Bekehrung zuerst nach Jerusalem kam, war Johannes abwesend; bei einer späteren Gelegenheit aber sah Paulus in ihm eine der „Säulen der Kirche", Gal. 1, 18; 2, 9. Wann und warum er Jerusalem verließ, ist unbekannt. Später lebte er größtenteils in Kleinasien und nahm als Metropolit seinen Sitz zu Ephesus (Iren., Adv. haer. 3, 1, 1; VII 845). Dies kann erst nach der Abreise des hl. Paulus von dort geschehen sein. Hier bildete er Schüler, wie die Bischöfe Papias von Hierapolis, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna, bis er unter Domitian nach Rom gebracht wurde. Daselbst bestand er vor der Porta latina in einem Kessel mit siedendem Öl ein Martyrium (Tert., De praescr. haeret. 36; II 49. Hier., Comm. in Matth. 20, 23; XXVI 143), und ward, als er unversehrt blieb, nach der Insel Patmos verbannt (Iren., Adv. haer. 5, 30, 3; VII 1207. Eus., H. E. 5, 8; XX 449). Als nach Domitians Tode unter Nerva die Verordnungen des ersteren aufgehoben und die von ihm Verbannten zurückgerufen wurden, durfte auch Johannes nach Ephesus zurückkehren und starb dort unter Trajan, gegen 100 Jahre alt, als der einzige unter den Aposteln eines ruhigen Todes (Iren., Adv. haer. 2, 22, 5; VII 785. Hier, Comm. in Ep. ad Gal. 6, 10; XXVI 433). Eine angeblich von Papias herrührende Notiz, wonach Johannes von den Juden gewaltsam umgebracht worden sei, ist apokryph (De Boor in d. Texten und Untersuch., hrsg. von Gebhardt und Harnack, V, 2 [1888], 170; vgl. Nolte in der Tüb. Quartalschrift 1862, 466). Manche hielten auch dafür, Johannes sei gar nicht gestorben, sondern schlummere nur unter der Erde (Aug., In Io. tr. 124, 2; XXXV 1970), so sehr war man an sein mildes Wesen und seine liebevolle Wirksamkeit gewohnt (über das Fest der μετάστασις des hl. Johannes in der orientalischen Kirche und den Glauben von seiner leiblichen Aufnahme in den Himmel s. Nilles, Kal. man. I, 2. ed., Oeniponte 1896, 285 ff). Nachdem man sich aber an den Gedanken, ihn nicht mehr auf Erden zu besitzen, hatte gewöhnen müssen, lebte er im Andenken der Christen durch mancherlei Erzählungen fort, welche ganz den Freund und Vertrauten Jesu Christi kennzeichnen. Seiner zarten Liebe zu ihm entsprang ebenso die Weigerung, mit Cerinth unter einem Dache zu sein (Iren., Adv. haer. 3, 3, 4; VII 853. Eus., H. E. 4, 14; XX 337), wie die Bekümmernis, womit er einen jungen Räuber aus der Mitte seiner Genossen zurückführte (Eus., H. E. 3, 23; XX 257 ff)., und sowohl seine bevorzugte Stellung als seine Vertrautheit mit dem Geiste Jesu sind in den Worten ausgedrückt, welche aus seinem höchsten Alter aufbewahrt sind: „Kindlein, liebet einander!" (Hier., Comm. in Ep. ad Gal. 6, 10; XXVI 433.) Johannes mußte um so mehr im Andenken der Kirche fortleben, weil er nicht bloß wie Petrus und Paulus und Jakobus und alle andern Apostel den Grund zu der Kirche zu legen und mit dem eigenen Blute zu befestigen hatte, sondern weil er noch als Wächter des schon gegründeten Baues auftrat und als lebendiges Bindeglied mit dem apostolischen Zeitalter in die Geschichte der nachapostolischen Kirche hineinragte Demnach ist auch leicht zu erklären, daß die Kirche über seine schriftstellerische Tätigkeit besonders genaue Überlieferungen bewahrt hat.

494. Die herkömmliche Benennung des vierten Evangeliums gibt der alten kirchlichen Tradition Ausdruck, wonach der hl. Johannes später als die drei übrigen Evangelisten und unter Voraussetzung ihrer Schriften ein viertes Evangelium verfaßt hat, um durch dasselbe den im Anfange der Kirchengeschichte auftauchenden Irrtümern über die Person Jesu Christi zu begegnen.

Das Muratorische Fragment bezeugt in der legendenhaften Einkleidung, welche der Pietät gegen den Freund und Vertrauten Jesu entspricht, die Tatsache, daß der hl. Johannes als Vierter ein Evangelium verfaßt hat (s. 1. Tl § 43). Seitdem wird die Abfassung eines Evangeliums durch diesen Apostel immer als bekannte und unangefochtene Tatsache erwähnt; so bei Irenäus (Adv. haer. 3, 1; 3, 11, 7; VII 845 884), bei Klemens von Alexandrien (Eus., H. E. 6, 14, 7; XX 552), bei Tertullian (Adv. Marc. 4, 2; II 363), bei Origenes (Eus., H. E. 6, 25, 6; XX 584. Hom. in Gen. 13, 2; XII 232), bei Epiphanius (Haer. 51, 18; XLI 921 f). Von den oben angeführten Schriftstellern sagen Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes ausdrücklich, daß Johannes nach den übrigen Evangelisten geschrieben habe; dies ergibt sich auch aus den meisten Aufzählungen der Evangelien insofern, als überall, wo nicht eine systematische Zusammenstellung der Evangelien beliebt ist, dem des hl. Johannes die letzte Stelle angewiesen wird (s. oben S. 1). Klemens von Alexandrien wußte dann aus alter Überlieferung, daß den hl. Johannes die Kenntnis der drei andern Evangelien und ihrer Beschaffenheit bewogen habe, seine eigene Schrift zu verfassen (Eus., H. E. 6, 14, 7; XX 552): ὁ Κλήμης . . . παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται . . . τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Weiter berichtet Irenäus, daß dem Apostel ein pneumatisches Evangelium wegen der Irrlehren, welche die Persönlichkeit Jesu entstellten, geboten erschienen sei (Adv. haer. 3, 11, 1; VII 879 f): Volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos . . . sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium, doctrina: „In principio erat Verbum.“ Noch ausführlicher stellt der hl. Hieronymus die vorhandenen Traditionen zusammen (De vir. ill. 9; XXIII 623): Ioannes apostolus . . . novissime omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse. Unde etiam compulsus est divinam eius nativitatem edicere. Sed et aliam causam huius scripturae ferunt, quod, cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni . . . historiam texuisse. . . . Itaque . . . superioris temporis . . . gesta narravit.

495. Gegenstand aller dieser Überlieferungen kann nur das jetzt nach dem hl. Johannes benannte Evangelium sein, so daß dieses mit Recht als apostolische und kanonische Schrift verehrt wird. Dies ergibt sich erstens aus dem inneren Grunde, daß das vierte Evangelium mit erkennbarer Tendenz bloß die Gottheit Jesu Christi und nichts anderes nachzuweisen sucht.

Daß dieser Nachweis bei Abfassung des Evangeliums beabsichtigt war, ist 20, 31 bestimmt ausgesprochen. Im Verfolg des Evangeliums ergibt sich die näm-

liche Tendenz sowohl aus dem, was es enthält, als aus dem, was darin übergangen ist. Vor allem ist der Prolog 1, 1—14, in welchem das Wort λόγος mit exegetischer Notwendigkeit von der Person Jesu zu verstehen ist, hierfür maßgebend. Ceteri tres evangelistae, sagt der hl. Augustinus (In Io. tr. 36, 1; XXXV 1662), tamquam cum homine Domino in terra ambulant et de divinitate eius pauca dixerunt; istum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut in ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aeris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum omnemque constitutionem invisibilium potestatum et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: In principio erat Verbum ... Huic tantae sublimitati principii etiam cetera congrua praedicavit et de Domini divinitate quomodo nullus alius est locutus; hoc eructabat, quod biberat. Non enim sine causa de illo in isto ipso Evangelio narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbebat. De illo ergo pectore in secreto bibebat; sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit. Der Prolog nun bildet gleichsam das Thema, welches in der ganzen folgenden Darstellung erörtert wird. An denselben schließt sich als Vorgeschichte für die Wirksamkeit Jesu das Zeugnis, welches Johannes der Täufer und dessen Jünger für die Gottheit Jesu abgelegt haben, V. 15—51. Durch das Wunder zu Kana „offenbarte er seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn", 2, 1 bis 11. Zu Jerusalem tritt er in der Kraft Gottes auf, so daß deswegen viele an seinen Namen zu glauben anfangen, V. 12—25. Vor Nikodemus enthüllt er das Geheimnis, daß er vom Himmel herabgekommen, nachdem er im Himmel war, 3, 1—21. Die Zweifel an Jesu Berechtigung, zu taufen, löst Johannes der Täufer vor seinen Jüngern mit einem neuen Bekenntnis seiner Gottheit: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben", V. 22—36. Eine Samariterin verdient durch ihre Aufrichtigkeit sich und ihren Landsleuten den Glauben, daß er lebendiges Wasser zum ewigen Leben zu geben hat, 4, 1—42. Ein neues Wunder, wodurch der todkranke Sohn eines königlichen Beamten dem Leben wiedergegeben wird, ist so untrüglich dokumentiert, daß es den Glauben an den Gottessohn bewirken muß, V. 43—54. Bei einem andern Wunder, das er an dem Schafteich und dem Teich Bethesda wirkt, zeigt Jesus sich als Herrn des Sabbats und offenbart vor den Juden feierlich seine Gleichberechtigung mit dem Vater, 5, 1—47. Die Wunder, die er durch Brotvermehrung und Wandeln auf dem See wirkt, geben ihm neuen Anlaß, vor den Juden seinen ewigen Ursprung zu erklären und als Vollendung des Alten Testamentes das höchste Wunder göttlicher Allmacht und Liebe in Aussicht zu stellen, 6, 1—66. Petrus ist es, der zuerst seinen Glauben an ihn bekennt, V. 67—72; aber auch die Menge gewinnt mehr und mehr die Überzeugung, daß Jesus mehr sei als ein Mensch. Zwar suchen die Pharisäer den Glauben an ihn zu zerstören, allein auch sie müssen in einem eklatanten Falle seiner göttlichen Allwissenheit ein Zeugnis ablegen, 7, 1 bis 8, 11. Später, da die Juden mit ihm streiten, enthüllt Jesus seine ewige Natur, und die Juden bestätigen die überwältigende Macht seiner Darlegung, indem sie dieselbe nicht mit Gründen, sondern mit Steinen beantworten, V. 12—59. Der formelle Unglaube der Volksführer wird durch den gesunden Verstand des Blindgeborenen beschämt, an dem Jesus seine göttliche Macht geoffenbart hat, 9, 1—41. Auf dem dunkeln Hintergrund, welchen die Selbstsucht der Pharisäer und Schriftgelehrten bildet, hebt sich desto heller die unendliche Güte Gottes ab, welche der gute Hirt der Welt offenbaren will; denn er und der Vater sind eins, und seine Werke zeugen von ihm, ob auch die Juden dieses Zeugnis durch seinen Tod zum Schweigen zu bringen suchen, 10, 1—42. Mehr als alle seine bisherige Wirksamkeit beweist die öffentlich geschehene Auferweckung Lazarus' von den Toten für seine göttliche Natur und Sendung; er ist die Auferstehung und

das Leben, 11, 1—45. Als Erlöser proklamiert ihn nun auch der Hohepriester ohne seinen Willen, und Jesu Verurteilung zum Tode durch den Hohen Rat ist nur Ausführung des freien göttlichen Ratschlusses zur Erlösung der Menschen, V. 46—56. Denn er ist sich alles dessen bewußt, was mit ihm geschehen soll, wie dies bei der Salbung durch Maria zu Bethanien und bei der Erkundigung einiger Hellenisten nach ihm klar wird, 12, 1—26. Er bekennt, daß er das Kreuz besteigen will, um alle an ihn Glaubenden zu erlösen, und der Vater vom Himmel gibt zu diesem großen Ratschluß feierlich seine Zustimmung, V. 27—36; nur böser Wille kann sich dem Glauben an ihn verschließen, V. 37—50. Auf sein Leiden bereitet sich Jesus mit voller Freiheit, obwohl er in das Herz des Verräters sieht und die freien Handlungen seiner Jünger im voraus erkennt, 13, 1—38. Das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern gibt Jesu Gelegenheit, ihnen sein ganzes Herz aufzuschließen und ihnen das Geheimnis der göttlichen Dreipersönlichkeit sowie das Geheimnis der göttlichen Liebe, welches in der Erlösung sich vollendet, zu offenbaren, 14, 1 bis 16, 33; so sind sie vorbereitet, um bei seinem hohenpriesterlichen Gebet das Endziel aller göttlichen Wirksamkeit zu erfahren: daß Alle durch den Sohn eins mit dem Vater und darum eins miteinander werden, 17, 1—26. Die Leidensgeschichte gibt neue Veranlassung, Jesu Gottheit hervorzuheben; sein bloßes Wort wirft seine Angreifer zu Boden, und er läßt sich binden, nur weil er will, 18, 1—11. Während er für die Heiligkeit seiner Lehre sich auf das Zeugnis aller, die sie gehört, beruft, bestätigt Petrus seine Allwissenheit durch dreimalige Verleugnung, V. 12—27. Als Jesus vor Pilatus geführt wird, wird selbst der Heide von der Ahnung seiner Gottheit erfüllt; allein die Juden sind gegen Vernunft und Gnade verstockt und liefern so durch Erfüllung der Weissagungen einen neuen Beweis für die Gottheit des Erlösers, V. 28 bis 19, 42. Seine Auferstehung dann ist das herrlichste Zeugnis für diese nämliche Wahrheit und die Quelle der Seligkeit für alle, welche glauben, ohne gesehen zu haben, 20, 1—29. Dafür kann das, was in Vorstehendem geschrieben ist, genügen, so leicht es auch zu erweitern wäre, V. 30—31. Der Hüter des Glaubens aber und der irdische Fels der Wahrheit ist Petrus, nicht Johannes; dies zeigt eine Offenbarung des Herrn nach seiner Auferstehung, die nur durch irrige Auffassung für Johannes einen Vorrang erwartet, der ihm nicht zugedacht worden, 21, 1—24. So viel aus einem unendlichen Schatz, V. 25.

Der Verfasser einer solchen Beweisführung war durch seinen Gegenstand selbst genötigt, bei der geschichtlichen Darstellung von der äußeren Erscheinung abzusehen und überall die inneren leitenden Gründe aufzudecken. In diesem Sinne verdient das vierte Evangelium den Namen eines *pneumatischen*, der durch *Klemens von Alexandrien* bekannt geworden, im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, welche mehr an der Erscheinung haften und darum richtig als *somatische* bezeichnet worden sind. Im Zusammenhang hiermit steht die Forderung, mehr pragmatisch als annalistisch zu erzählen, und auch diese erscheint beim vierten Evangelium berücksichtigt, denn nur hier unter allen Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes ist auch die Reflexion in den Inhalt aufgenommen. Abgesehen von dem Prolog 1, 1—14, der nur Reflexion sein will, zeigt sich dies 1, 18; 2, 11 17 21 24—25; 4, 44; 6, 72; 7, 39; 11, 51—52; 12, 16 33 37—43; 18, 32; 20, 30 31; 21, 23—25; alle diese sind Stellen, welche sich von der großen Objektivität der sonstigen evangelischen Darstellung bestimmt abheben und nicht einen bloßen Erzähler, sondern einen denkenden, pragmatisch verfahrenden Darsteller erkennen lassen. Besonders aber zeigt sich die Pragmatik der Darstellung in der stufenmäßigen Vorbereitung auf die Leidensgeschichte; so wie im Nibelungenlied schon mit dem ersten Gesange der düstere Hintergrund eröffnet wird, daß „viele Degen das Leben verlieren müssen", so tritt auch im vierten

Evangelium seit 5, 16 immer klarer die Gewißheit hervor, daß Jesus den Nachstellungen der Juden zum Opfer fallen wird. Hierbei ist selbstverständlich, daß nicht eine künstliche, von der Phantasie oder der Berechnung geschaffene Pragmatik vorliegt, sondern daß der Verfasser tiefer als ein anderer in das Geheimnis der erlösenden Tätigkeit Jesu eingedrungen ist. Vgl. Keppler, Das Johannes-Evangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, Rottenburg 1883, 7. Der Plan des Evangeliums ist daher auch nicht im Geist des Evangelisten, sondern im Geist Gottes zu suchen, und es ist einleuchtend, daß hier, ebenso wie bei Isaias, der christlichen Spekulation ein weites Feld geöffnet ist. Die beiden ansprechendsten Versuche, das Schema des Evangeliums darzulegen, s. bei Westcott, Gospels 276 f, und bei Keppler, Die Komposition des Johannes-Evangeliums, Tübingen 1884. In letzterer Schrift sind S. 7 ff. die älteren Einteilungsversuche registriert.

Allein nicht bloß von ihrer positiven, sondern auch von einer negativen Seite zeigt die Auswahl des im vierten Evangelium mitgeteilten Stoffes, daß darin ein dogmatischer Beweis für die göttliche Natur Jesu Christi hat geliefert werden sollen. Es fehlen nämlich darin alle die Sittenvorschriften, welche einen großen Teil der übrigen Evangelien füllen, und zwar auch da, wo die Veranlassung dazu erzählt wird, z. B. bei der Predigt des hl. Johannes des Täufers, 1, 15 ff, oder bei dem Verweise gegen Petrus, 18, 11; vgl. Matth. 26, 52. Ebenso sind sämtliche Parabeln des Herrn weggelassen, weil sie vorzugsweise moralischen Inhaltes sind; die Allegorien von der Tür zu den Schafen, vom guten Hirten, 10, 1 7 11, vom Weinstock und den Reben, 15, 1 ff, welche Ähnlichkeit mit den Parabeln haben, sind durchaus dogmatischen Inhaltes. Für das sittliche Leben enthält das Evangelium nur das eine neue Gebot von der Liebe, welches besonders geeignet ist, die Natur und Herkunft des menschgewordenen Gottessohnes darzulegen (13, 34; 15, 12 17).

496. Im Zusammenhange hiermit steht der zweite innere Grund, daß das vierte Evangelium ganz offenbar die Bekanntschaft mit den drei früheren voraussetzt und bestimmt auf dieselben Rücksicht nimmt.

Evangelium würde diese vierte Schrift kaum heißen können, wenn dabei Nachdruck auf die Verkündigung als direkte Mitteilung zu legen wäre. Denn gerade das, was den Hauptinhalt der „frohen Botschaft" bildet, wird hier nicht im einzelnen erzählt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Was der Verfasser mitteilt, wird erst durch die von den Synoptikern gegebenen Aufschlüsse verständlich. Schon die Erwähnung der Menschwerdung Jesu bloß nach ihrem dogmatischen Inhalt 1, 14 setzt den historischen Vorgang als anderweitig bekannt voraus. Von Jesu wunderbarer Empfängnis wird nichts erzählt; nur durch das, was Matthäus und Lukas darüber erzählen, wird das Auftreten Mariä im vierten Evangelium verständlich. Letzteres ist auch das einzige, worin der Name der Gottesmutter nicht vorkommt und diese selbst nur als „Weib" angeredet wird, 2, 4; 19, 26. Wenn aber der Erlöser in demselben Augenblick, da er „seine Herrlichkeit offenbart", und da er Maria seiner göttlichen Wesenheit zufolge nur als Repräsentantin ihres Geschlechtes betrachtet, gleichwohl dieser als Mutter kindlich folgt, so setzt der Verfasser dieser Erzählung voraus, der Leser sei schon in das eingeweiht, was Luk. 2, 46—51 erzählt ist. Auch die Taufe Jesu ist übergangen; wer aber verstehen will, was Johannes 1, 32 von ihm verkündigt, der muß gelesen haben, was die Synoptiker vom Hergange bei der Taufe erzählen. Ebensowenig spricht das Evangelium von der Einsetzung des Taufsakramentes; dieselbe ist dem Leser, für welchen 3, 5 geschrieben ist, schon bekannt. Selbst die Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes ist übergangen. Nachdem dieselbe

aber schon in vier Relationen vorlag, war es verständlich, daß „Jesus die Seinigen, die in der Welt waren, bis aufs äußerste liebte", 13, 1, und wichtiger war es, die dogmatische Bedeutung dieses Geheimnisses nach der Rede, welche Jesus zu Kapharnaum gehalten, darzulegen, 6, 26 ff. Ähnlich ist's mit der Himmelfahrt Jesu; nachdem Jesu Aufschlüsse über die Bedeutung dieses Ereignisses mitgeteilt worden, 16, 5 ff, nachdem seine Äußerung gegen Maria Magdalena angeführt worden, 20, 17, braucht ein Vorgang nicht von neuem erzählt zu werden, der schon anderweitig beschrieben ist. Dasselbe läßt sich sagen von dem Verhältnisse Jesu zu Joseph, 1, 45; 6, 42; von den „Zwölfen", 6, 71, während doch nur Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Nathanael und „die Söhne des Zebedäus" genannt werden; von dem Unterschiede zwischen der Geburtsstadt und dem Aufenthaltsort Jesu, 7, 42, von der Ankunft des Heiligen Geistes, 14, 26, von der Sendung der Apostel, 20, 21. Vereinzelt finden sich noch direktere, fast absichtliche Hinweisungen auf die Synoptiker. So spricht der Verfasser 11, 1 von Bethanien als Mariä und ihrer Schwester Stadt, obgleich die beiden Schwestern vorher nicht genannt sind; V. 2 kennzeichnet er Maria nach einer Salbung, von der im ganzen Evangelium nichts vorkommt (Luk. 7, 38, verschieden von der Joh. 12, 3 erzählten). Er nennt 21, 2 „die Söhne des Zebedäus", obwohl weder vom Vater noch von den Namen der Söhne irgendwo die Rede ist. Ähnlich ist es mit der Anspielung auf Johannes des Täufers Gefangenschaft, 3, 24. Die Erklärung 2, 21 scheint geradezu bloß das Verständnis von Matth. 26, 61; 27, 40 bewirken zu sollen. Um dieses eigentümliche Verfahren zu erklären, reicht die Berufung auf das mündliche Evangelium nicht aus; wer einmal ein schriftliches Evangelium für nötig hielt, mußte dasselbe auch so abrunden, daß eine relative Vollständigkeit erreicht wurde. Das vierte Evangelium nun würde durchaus fragmentarisch und lückenhaft erscheinen, wenn ihm nicht die synoptischen Evangelien als Realkommentar zur Seite ständen. Dies findet seine vollkommene Erklärung in der Angabe der kirchlichen Tradition, daß der hl. Johannes nach den übrigen Evangelisten und zur Ergänzung derselben geschrieben habe. Offenbar mußten die fraglichen Tatsachen schon eine Zeitlang im Gedächtnisse der Christen leben, wenn so kurze, an die Arkandisziplin erinnernde Andeutungen dieselben wieder vorführen konnten. Eine Ergänzung aber ist gewiß zur synoptischen Evangelienerzählung dadurch geliefert, daß die Handlungen Jesu, nachdem sie historisch bekannt waren, auch nach ihren Beweggründen, ihren Absichten und ihrer Tragweite dargestellt werden. Um so mehr zeigt es sich, daß das vierte Evangelium ein pneumatisches neben den somatischen zu nennen ist, und daß die alten Nachrichten über das Johannes-Evangelium lediglich von diesem Bestandteil unseres Kanons zu verstehen sind.

497. Als dritter innerer Grund springt beim vierten kanonischen Evangelium auch die Rücksichtnahme auf die häretischen Lehren der ersten christlichen Zeit in die Augen.

Die Angaben der Kirchenväter über die polemische Tendenz des Johannes-Evangeliums sind jedenfalls dahin zu verstehen, daß es gegen die Anfänge des Gnostizismus gerichtet war. Wie dieser aber im apostolischen Zeitalter aufgetreten ist, sagen die neutestamentlichen Schriften selbst. Der hl. Paulus warnt 1 Tim. 4, 2 3 vor „Lügenrednern, welche Brandmale im Gewissen haben", welche „verbieten zu heiraten und Speisen zu genießen, die doch Gott erschaffen hat zum Genuß mit Danksagung". Solche „Männer mit verkehrten Reden" sollten nach dem nämlichen Apostel aus der Gemeinde zu Ephesus aufstehen, „um die Jünger an sich zu reißen", Apg. 20, 30. Die von diesen Verführten, „welche sich halten an trügerische Geister und Lehren der

Dämonen", heißen Offb. 2, 6 15 Nikolaiten. Im allgemeinen aber wird von sämtlichen Irrlehren der damaligen Zeit 1 Joh. 2, 18 ff gesagt: „Es sind nunmehr viele Antichristen erschienen. Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. . . . Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, daß Jesus der Christus ist? Der ist der Antichrist, welcher den Vater verleugnet und den Sohn. Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater." Hat nun der hl. Johannes die christliche Wahrheit solchen Leugnern gegenüber durch ein geschriebenes Evangelium erhärten wollen, so darf dies gewiß in dem vierten Geschichtsbuch des neutestamentlichen Kanons gesucht werden. Der Hauptgedanke des letzteren, wie er 20, 31 ausgesprochen steht, ist ja direkt einer solchen Leugnung entgegengesetzt. Die Einheit Jesu mit dem Vater ist, abgesehen von 10, 30, das Hauptthema in den Reden des Erlösers; den höchsten Herrn bezeichnet er 122mal als „Vater", nur 43mal als „Gott". Das hohepriesterliche Gebet Jesu, 17, 1 ff, stellt die Verkünder der Gottheit Jesu, unter ihnen Johannes selbst, in bewußten Gegensatz zu denen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht von uns waren". Ferner wird nur im vierten Evangelium, 7, 20; 8, 48—52; 10, 20 21, von der Lästerung der Juden, Jesus habe einen Dämon, und von deren unwiderstehlicher Zurückweisung berichtet. Denen, welche „die Jünger an sich zu reißen suchten", wird 6, 69 das Bekenntnis des hl. Petrus entgegengehalten: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." Daß aber Jesus den Anfang seiner Wunder auf einer Hochzeit gemacht, 2, 1 ff, daß er Fünftausenden „mit Danksagung" zu essen gegeben, 6, 11, daß er auch nach seiner Auferstehung seinen Jüngern Brot und Fisch gereicht, 21, 13, erscheint nach den Worten des hl. Paulus ebenfalls als Widerspruch gegen die trügerischen Aufstellungen der Gnostiker. Schon der hl. Augustinus hebt dies bezüglich des ersten Punktes ausdrücklich hervor (In Io. tr. 9, 2; XXXV 1458): Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione confirmare voluit, quod ipse fecit nuptias. Futuri enim erant, de quibus dixit Apostolus, prohibentes nubere et dicentes, quod malum essent nuptiae et quod diabolus eas fecisset. Nach allem diesem kann die Rücksichtnahme auf die Irrlehrer des 1. Jahrhunderts im vierten Evangelium nicht bezweifelt werden, und in dieser Hinsicht ist die Identität desselben mit der Schrift des hl. Johannes gesichert. Nennen die ältesten Zeugen der Tradition Cerinth, die Nikolaiten, die Ebioniten als die von Johannes bekämpften Häretiker, so sind in diesen nur Vertreter der allgemein geschilderten Gegner zu erblicken. Müssen aber zu den Sekten des 1. Jahrhunderts auch die Johannisjünger gerechnet werden, welche nach Apg. 19, 1 ff gerade zu Ephesus sich auftaten, so sind im vierten Evangelium die Stellen 1, 19 ff; 3, 27 ff; 5, 33 ff; 10, 40—42 Widerlegungen des betreffenden Irrtums, und diese Schrift entspricht demnach genau der Tendenz, welche die Tradition dem Evangelium des hl. Johannes beimißt.

498. Ferner kann als vierter innerer Grund angeführt werden, daß in diesem Evangelium die Namen der Zebedäiden absichtlich vermieden werden, und daß der Vorläufer Johannes zu seinem Namen nie einen unterscheidenden Zusatz erhält.

Bereits oben S. 26 ist die Beobachtung der Kirchenväter angeführt, daß in den Evangelien rücksichtlich der Verfasser die Gesetze christlicher Demut und Bescheidenheit eingehalten erscheinen. Nun haben die übrigen Evangelisten wiederholt von Jakobus dem Älteren seiner bevorzugten Stellung wegen Veranlassung genommen zu sprechen, Matthäus dreimal, Markus zehnmal, Lukas fünfmal; bloß im vierten Evangelium

wird sein Name gar nicht genannt, und er wird überhaupt nur beiläufig 21, 2 mit den Worten οἱ τοῦ Ζεβεδαίου erwähnt. Bemerkenswert ist hier, daß die beiden Zebedäiden, der sonstigen Ordnung entgegen, zuletzt und nach Thomas und Bartholomäus genannt werden. Noch auffallender ist, daß der Name des Apostels Johannes, den Matthäus dreimal, Markus zehnmal, Lukas siebenmal nennt, hier gar nicht vorkommt; das Wort Johannes bezeichnet in diesem Evangelium zwanzigmal den Täufer, ohne daß ein einziges Mal dieser Charakter zur Kenntlichmachung hinzugesetzt wäre. Es soll also die Aufmerksamkeit von dem hl. Johannes dem Apostel abgelenkt werden, und dies läßt sich in einem Evangelium nur begreifen, wenn der nämliche Apostel Verfasser desselben ist. Da nun aber Erzählungen im vierten Evangelium vorkommen, bei welchen die Erwähnung des Apostels Johannes nicht umgangen werden konnte, so wird derselbe dann bezeichnet als ὁ μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (20, 2), ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (13, 23; 19, 26; 21, 7 20), ἄλλος μαθητής (18, 15; 20, 3 4 8), immer mit der demütigen und dankbaren Auffassung, daß nichts anderes an ihm bemerkenswert sei als die Liebe, welche der Erlöser ihm nach seiner freien Wahl zugewendet habe.

499. Der fünfte innere Grund ist das Selbstzeugnis des Verfassers, das nach dem Zusammenhang auf den Apostel Johannes geht.

An zwei Stellen tritt der Verfasser des vierten Evangeliums aus der sonst eingehaltenen Objektivität hervor. Im 19. Kapitel heißt es V. 35 von der Durchbohrung der Seite Jesu: „Der es gesehen hat, bezeugt es, und sein Zeugnis ist wahrhaft, und derselbe weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet.“ Da die Anrede „ihr“ an die Leser geht, so kann hier nur das Zeugnis gemeint sein, welches in den Worten des Evangeliums V. 33 34 liegt. Die darin angeführte Tatsache aber konnte niemand sehen, der nicht am Kreuze Jesu ausgehalten hatte. Nun ist im vorhergehenden gesagt, daß außer der Mutter Jesu und den beiden andern Marien nur „der Jünger, den er lieb hatte“, in seiner Nähe geblieben war (παρεστῶτα; vgl. 19, 26 mit Matth. 26, 56. Mark. 14, 50). Demnach ist der Jünger, den Jesus lieb hatte, auch Verfasser dieses Berichtes und des ganzen Evangeliums. Noch bestimmter geht das Nämliche aus der andern Stelle 21, 24 hervor: „Dies ist der Jünger, der hiervon Zeugnis gibt und dieses geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.“ Allerdings ist diese Stelle wohl als Zusatz der ersten Leser angesehen worden, welche den übrigen Christen damit ihre Überzeugung hätten dokumentieren wollen. Da aber noch ein Vers darauf folgt, welcher jedenfalls auf einen sachkundigen Augenzeugen, also auf den Verfasser, zurückzuführen ist, so läßt sich eine Einschaltung schon nicht annehmen; dann aber springt auch der Parallelismus mit 19, 35 in die Augen, so daß οἴδαμεν hier die Leser mit dem zusammenfaßt, von dem dort οἶδεν gesagt ist (vgl. übrigens 1 Joh. 1, 1). Derjenige also, der sich hier als Verfasser bekennt, bezeichnet sich damit als den Jünger, „welchen Jesus lieb hatte, denselben, der auch beim Mahl sich gegen seine Brust geneigt und gesagt hatte: Herr, wer ist's, der dich verrät?“ (21, 20.)

500. Nach allem diesem wird durch den Inhalt des vierten Evangeliums die Angabe des Altertums, es sei vom Apostel Johannes verfaßt, als richtig erwiesen. Zu dieser Überzeugung kommt als sechster innerer Grund auch noch die Beschaffenheit der sprachlichen Form, insofern diese a) einen jüdischen Verfasser, b) einen nichtjüdischen Leserkreis, c) einen Gegensatz gegen gnostisierende Irrtümer erkennen läßt.

a) Das Griechische, welches im vierten Evangelium angewandt ist, trägt wohl die allgemeinen Eigenschaften des Hellenistischen an sich, wie sie im 1. Tl § 68 angegeben worden sind. Der Einfluß der römischen Herrschaft zeigt sich in φραγέλλιον, flagellum 2, 15, λέντιον, linteum 13, 4, πραιτώριον, praetorium 18, 28, τίτλος, titulus 19, 19. Abgesehen hiervon, ist der Ausdruck in lexikalischer und grammatischer Hinsicht durchaus korrekt, wie von einem Verfasser, der bis zum hohen Alter in einer griechisch redenden Umgebung gelebt, erwartet werden muß. In syntaktischer Hinsicht dagegen ist die Schreibweise sehr vom hebräischen Genius beherrscht. Statt der Über- und Unterordnung der Sätze zu Perioden, wofür das Griechische so reiche Mittel besitzt, ist vorherrschend die Nebenordnung gewählt, welche dem hebräischen Stil sein eigentümliches Gepräge gibt; die nicht zu vermeidenden relativen, konditionalen, finalen Satzverbindungen sind auf das geringste Maß des Vorkommens zurückgeführt. Offenbar aber hat der Verfasser diese hebraisierenden Sprachmittel mit Freiheit und nicht nach bloßer Gewöhnung angewandt; denn innerhalb derselben erscheint eine ganz selbständige und sehr charakteristische Schreibweise eingehalten. Der Charakter der Darstellung ist Einfachheit und Tiefe, die Wirkung derselben Klarheit und Nachdruck. Ein bemerkenswertes Zeichen davon ist, daß nie der Optativ vorkommt; die eine Form εἴη 13, 24 ist durch die Kritik beseitigt. Ebenso kommt ἄν nie in seiner zweifelnden Bedeutung, sondern nur in seiner assertorischen beim Indikativ (4, 10; 5, 46; 8, 19 42 u. ſ.) und bei Verallgemeinerung des Relativs (1, 33; 2, 5; 4, 14 u. ſ.) vor. Der Eindruck aber, welcher durch das Beiwerk sprachlicher Mittel erreicht werden könnte, wird durch einfache, in den kürzesten Ausdruck gefaßte Darlegung der Tatsache oder des Gedankens herbeigeführt. „Wir müssen wirken die Werke dessen, der uns gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt eine Nacht, wann niemand wirken kann. Solange ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt“ (9, 4 5). „Er ging (also) hin und wusch sich und ging sehend davon. Die Nachbarn nun, und die ihn zuvor geschaut, als er Bettler war, sagten: ist dies nicht der, welcher saß und bettelte? Die einen sagten: ja, er ist es; die andern: nein, aber er ist ihm ähnlich. Er selbst sagte: ich bin es“ (9, 7 8). Wenn notwendige Umstände zu berichten sind, werden sie parenthetisch in direkten Sätzen beigefügt: „Sprach Jesus: laßt die Leute niedersitzen. Es war viel Gras an der Stelle. Es saßen also die Männer nieder, an Zahl gegen fünftausend“ (6, 10). „Es kam das Tempelweihfest zu Jerusalem; Winter war's“ (10, 22; vgl. 4, 6; 13, 30; 18, 40). Auch sonst wird jede Einzelheit in der Darstellung besonders hervorgehoben, so daß kein Punkt seine Bedeutung durch Unterordnung verlieren kann: „Johannes zeugt von ihm und hat also gerufen: dieser war es usw.“ (1, 15). „Jesus rief und sagte“ (12, 44). „Ich bin ausgegangen und komme von Gott; denn nicht von mir selbst bin ich gegangen, sondern er hat mich gesandt“ (8, 42). Charakteristisch ist in dieser Hinsicht das stete ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν statt des sonst gewöhnlichen ἀποκριθεὶς εἶπεν oder ἀπεκρίθη λέγων, 34mal im vierten Evangelium, sonst nur Mark. 7, 28. Luk. 13, 15; 17, 20. Dies kann man umständlich nennen, wenn nur festgehalten wird, daß bloß wesentliche und nicht überflüssige Umstände berichtet werden. Eine ähnliche Verschmähung der Redemittel zeigt sich in der Wiederholung desjenigen Wortes, welches den Hauptbegriff der Rede darstellt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (1, 1). „In der Welt war er, und die Welt war durch ihn geworden, und die Welt erkannte ihn nicht“ (V. 10). „Wenn ich von mir zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr. Ein anderer ist, der von mir zeugt, und ich weiß, daß wahrhaft das Zeugnis ist, womit er von mir zeugt“ (5, 31 32). Eine ähnliche Wiederholung ist die Wiederaufnahme des Subjekts durch οὗτος oder ἐκεῖνος, besonders wenn es ein Partizip ist: „Der mich

gesund machte, der sprach zu mir" (5, 11; vgl. 1, 18 33; 5, 11 37 f; 6, 46; 7, 18; 9, 37 u. s.). Dieselbe Einfachheit zeigt sich ferner in der Gegenüberstellung redender Personen ohne jede Bemerkung, aber immer unter Voranstellung des Verbums: „Da huben die Juden an und sagten ihm: ... Antwortete Jesus: ... Sprachen zu ihm die Juden: ... Antwortete Jesus: ... Da sprachen die Juden zu ihm" (8, 48 ff). Wie nun hierdurch die gesprochenen Worte ganz besonders nachdrücklich hervorgehoben werden, so ist auch sonst in einfachen Sätzen das Verbum als Hauptbegriff an die Spitze gestellt, und zwar ohne das verbindende καί, welches bei den übrigen Evangelisten den bloßen Eindruck des hebräischen Futurum conversum hervorruft: „Er erfragte also die Stunde von ihnen, worin er besser sich befand; da sagten sie ihm: gestern um die siebte Stunde verließ ihn das Fieber. Es erkannte also der Vater, ... und es glaubte er und sein ganzes Haus" (4, 52). Das nämliche, wie in der Satzbildung, zeigt sich auch in der Satzverbindung; auch hier ruft die einfache Nebeneinanderstellung einen Eindruck hervor, welchen die Aufdeckung des logischen Zusammenhanges nicht hätte bewirken können. „Es kommt ein Weib aus Samaria, Wasser zu schöpfen. Spricht zu ihr Jesus: Gib mir zu trinken!" (4, 7.) „Und er sagte: Wo habt ihr ihn beigesetzt? Sie sagen ihm: Herr, komm und sieh. Es weinte Jesus" (11, 34 35). Daher ist die Anknüpfung mit dem inhaltlosen „und", dessen Häufung sonst als selbstverständlich im hebräischen Stil betrachtet wird, hier viel seltener als bei irgend einem der früheren Evangelisten; bei Lukas kommt es 311mal, hier nur 86mal vor. Bemerkenswert dagegen ist, daß zur Satzanknüpfung οὖν doppelt so oft und ἵνα 1¼mal so oft in dem einen vierten Evangelium steht als in den drei übrigen zusammengenommen. Es sind dies nämlich Partikeln, welche zu der einfachen Darlegung des Geschehenen einen Einblick in die geistige Welt eröffnen, unter deren Einfluß alles geschieht. Die erstere (οὖν) steht im vierten Evangelium fast nur in der Erzählung, fast gar nicht in der angeführten Rede; bei den andern Evangelisten aber weit überwiegend in den Reden, nur selten in der Erzählung. Seine tiefe Bedeutung tritt besonders 2, 22; 3, 25; 4, 1 6 46; 6, 5 u. s. hervor. Die zweite (ἵνα) hat im vierten Evangelium eine ganz ausgedehnte Anwendung erhalten und bringt eine Anzahl von Tatsachen in finale Verbindung, welche nur durch übernatürliche Leitung erklärlich ist. Hierzu gehört besonders die Umschreibung des Infinitivs durch ἵνα, z. B. ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν 4, 47; εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου κτλ. 13, 1; τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας κτλ., V. 2. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch der Gebrauch des elliptischen ἀλλ' ἵνα, 1, 8; 11, 52, sowie das sehr häufige Vorkommen der Einleitung ἵνα πληρωθῇ, 12, 38; 18, 9 32; 19, 24 36 u. s. Aus allem diesem ergibt sich, daß im vierten Evangelium ein durchaus eigenartiger Stil angewendet ist, und da der Stil den Menschen zeigt, so darf man wohl fragen, welches Bild hier als das des Verfassers hervortritt. Die Antwort muß sein, daß derselbe zunächst ein griechisch redender Jude war. Er hat keine gelehrte oder formelle Bildung aufzuweisen, ist aber dafür desto tiefer in die ewigen Wahrheiten eingeweiht, so daß er die größten Geheimnisse mit wunderbarer Klarheit darzustellen versteht. Er besitzt vollkommene innere Ruhe und geistigen Frieden und steht deswegen auf einer Höhe der Anschauung, auf welcher alles Nebensächliche verschwindet und einzig das Übernatürliche, das sich in der Leitung Gottes offenbart, Wert behält. Da beides nur bei gereiftester Erfahrung möglich ist, so muß der Verfasser in spätestem Lebensalter geschrieben haben. Wie sehr dies alles auf den hl. Johannes paßt, braucht kaum hervorgehoben zu werden; derjenige, der so geschrieben hat, ist der nämliche, der nur zu predigen wußte: „Kindlein, liebet einander!" Vgl. Luthardt, Das

johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt I, 2. Aufl., Nürnberg 1875—1876, 19 ff.

Dabei lassen sich noch zwei andere Beobachtungen machen. Das vierte Evangelium enthält, wie die übrigen, Reden des Herrn neben der Erzählung des Evangelisten. In beiden Bestandteilen aber lassen sich die dargelegten Eigentümlichkeiten der Rede in ganz gleichem Maße beobachten; bloß wegen der räumlichen Ausdehnung sind sie in dem einen Teil häufiger. Nun schließt die einfach erhabene Form der Reden Jesu den Gedanken aus, als seien dieselben vom Evangelisten gemodelt und hätten von diesem ihr Gepräge erhalten; vielmehr so und nicht anders muß Jesus gesprochen haben, und seine Worte waren ganz danach angetan, daß auch ihre Form sich unauslöschlich einprägte. Hieraus folgt, daß der vierte Evangelist in seiner Redeweise und demnach in seiner geistigen Anschauung eine große Ähnlichkeit mit Jesus gehabt haben muß, wie dies von dem Jünger, „den Jesus lieb hatte", vorauszusetzen ist. Eine zweite Beobachtung ist, daß nirgendwo die Person Jesu so vielfältig nach ihrer Selbstoffenbarung geschildert ist wie im vierten Evangelium. Im Munde des Herrn kommt ἐγώ bei Matthäus 20mal, bei Markus und Lukas je 10mal, im vierten Evangelium aber 133mal vor. In letzterem ist dann aus den Reden Jesu eine ganze Reihe von Aussprüchen angeführt, worin er sich selbst charakterisiert: „Ich bin das Brot des Lebens" (6, 35 41 48 51); „ich bin das Licht der Welt" (8, 12); „ich bin die Türe zu den Schafen" (10, 7 9); „ich bin der gute Hirt" (10, 11 14); „ich bin die Auferstehung und das Leben" (11, 25); „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6); „ich bin der wahre Weinstock" (15, 15); „ich bin ein König" (18, 37). Auch diese Versenkung in die Erscheinung des menschgewordenen Gottessohnes ist am ersten von dem Jünger zu erwarten, der an der Brust des Herrn ruhen durfte und, wie 13, 23 ff zeigt, in die Geheimnisse seines göttlichen Freundes eingeweiht war.

b) Der vierte Evangelist hält es für nötig, alle hebräischen Namen, die er anführt, zu verdeutlichen. „Rabbi (was übersetzt heißt: Lehrer)", 1, 38; „wir haben den Messias gefunden (das heißt übersetzt: Christus)", V. 41; 4, 25; „du wirst Kephas genannt werden (das wird übersetzt: Petrus)", 1, 42; „Siloam (was übersetzt heißt: Abgesandter)", 9, 7; „er setzte sich auf den Stuhl auf dem Platze, Steinpflaster genannt (hebräisch Gabbatha)", 19, 13; „er ging hinaus an den Platz, Schädelstätte genannt (hebräisch Golgatha)", V. 17. Der Evangelist orientiert ferner über jüdische Zustände und Sitten. „Ostern, das Fest der Juden", 6, 4; „das Fest der Juden, die Laubhütten", 7, 2; „es waren sechs steinerne Wasserkrüge nach der Reinigungssitte der Juden aufgestellt", 2, 6; „die Juden verkehren nicht mit den Samaritern", 4, 9; „es ist in Jerusalem bei dem Schaftor ein Teich, auf hebräisch Bethesda genannt, mit fünf Hallen", 5, 2; „Bethanien war nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien weit", 11, 18; „er ging auf die andere Seite des Cedron-Wildbaches, wo ein Garten war", 18, 1; „die Stelle, wo Jesus gekreuzigt wurde, war nahe bei der Stadt", 19, 20; „da nahmen sie den Leichnam Jesu und wickelten ihn samt den Spezereien in Linnenzeug, wie es bei den Juden Sitte ist zu begraben", 19, 40. Aus allem diesem muß geschlossen werden, daß der Evangelist sich Leser dachte, welche anderer als jüdischer Nationalität waren, ganz wie es die Abfassung zu Ephesus voraussetzt.

c) Für eine Reihe von theologischen Begriffen hat das vierte Evangelium eine Terminologie, welche in ihrer Singularität auf eine absichtliche Wahl oder eine Tendenz zurückzuführen scheint. An der Spitze steht der geheimnisvolle Ausdruck λόγος, „das Wort", für den ewigen Gottessohn; ferner gehört dazu „das Leben", „das Licht", „die Finsternis", „die Wahrheit", „die Welt". Es ist die Absichtlichkeit

nicht zu verkennen, womit aus den Reden und Taten Jesu nachgewiesen wird, daß er allein Leben (11, 25; 14, 6), Licht (1, 4—9; 3, 19; 12, 46) und Wahrheit (14, 6) sei, daß sein heiliger Geist der Geist der Wahrheit sei (14, 17; 15, 26; 16, 13) und daß die Menschheit nur bei ihm Leben (1, 4; 6, 35 64; 8, 12; 17, 3; 20, 31), Licht (8, 12; 9, 5; 12, 35 36) und Wahrheit (8, 32 40; 17, 17 19) finden könne; daß dagegen die Finsternis (8, 12; 12, 35 46) und die Welt (14, 17; 15, 18) in einem unaufhörlichen Gegensatz zu ihm stehen. Nun ist aber aus der Kirchengeschichte bekannt, daß die gnostischen Irrlehrer gerade mit den angegebenen Bezeichnungen großen Mißbrauch trieben und unter dem Schein der Aufklärung, welcher sich an diese Ausdrücke knüpfte, für ihre angeblichen Geheimlehren Glauben fanden. Dieser Mißbrauch ließ sich am besten aufdecken, wenn „den Worten ihre Bedeutung wiedergegeben wurde", und wenn der am Ende des 1. Jahrhunderts besonders in der hellenischen Welt vorhandenen Sehnsucht nach höherer Erkenntnis Jesus Christus zugleich als Objekt und als Mittel gezeigt wurde. Findet sich daher im vierten Evangelium eine Ausdrucksweise, welche in dieser Weise zu wirken geeignet ist, so erscheint auf dieses Evangelium passend, was die Alten von dem Evangelium des hl. Johannes aussagen, nämlich daß es den Anfängen der gnostischen Irrlehren entgegengestellt sei. Vgl. Westcott, Gospels chap. V (β).

501. Die durch alle genannten Gründe hervorgerufene Überzeugung, daß das vierte Evangelium vom Apostel Johannes herrührt, wird durch eine Reihe von äußeren Beweisen zur Gewißheit erhoben. Als erster derselben gelten die Stellen der ältesten Väter, in welchen unser viertes Evangelium überhaupt als zur Heiligen Schrift gehörig erscheint.

Manche Bibelgelehrte wollen schon in den Schriften der hll. Ignatius und Polykarpus, sowie in den Anführungen aus Papias, den Einfluß des vierten Evangeliums nachweisen. Indes ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die apostolischen Väter zu einer Zeit, welche der für die Abfassung des Evangeliums bezeugten so nahe lag, sich auf dasselbe schon als auf eine allgemein anerkannte Schrift sollten bezogen haben, und in der Tat sind auch die bei Charteris, Canonicity 167 bis 172 gesammelten Stellen nicht streng als Anspielungen auf das vierte Evangelium anzuerkennen. Erst bei Justin dem Martyrer beginnt eine Reihe unverkennbarer Beziehungen auf dasselbe. Schon der Gebrauch des Wortes λόγος nach dem Sinne, in welchem es im vierten Evangelium vorkommt, ist hierher zu rechnen, da er nur auf der Autorität desselben beruhen kann und von den wenig späteren Theophilus und Irenäus bestimmt darauf zurückgeführt wird. In diesem Sinne sind die Stellen Apol. I c. 23 (VI 364); 32 (ebd. 380); 63 (ebd. 424); Apol. II c. 6 (ebd. 453) u. v. a. anzuführen. Ganz klar ist (wenn diese Schrift hierher zu ziehen ist) Expos. fidei 15 (VI 1233): ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος τοὺς οὐρανοὺς οὐ κατέλιπε. Noch bestimmter erscheint das Evangelium benutzt Apol. I c. 61 (VI 420): καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον, εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν (Joh. 3, 4 5); Dial. 88 (VI 688): οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν [Ἰωάννην] εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος (Joh. 1, 40). De resurr. 9 (VI 1589): καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε (Joh. 20, 27). Im Brief an Diognet (c. 7 11; II 1176 1184) ist der Ausdruck λόγος für Christum auf dieselbe Quelle zurückzuführen. In einem Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus (um 196), welchen Eusebius

(H. E. 5, 24, 3; XX 493) anführt, ist der Ausdruck Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών sicher diesem Evangelium entlehnt. Tatian hat in der Apologie (z. B. 5 13 19; VI 816 833 849) eine Anzahl von Ausdrücken des vierten Evangeliums, bei denen keine zufällige Übereinstimmung angenommen werden kann. Dasselbe gilt von Athenagoras (Leg. pro christ. 10 12; VI 908 914). Wie im Morgenlande, so erscheint um dieselbe Zeit auch im Abendlande eine ähnliche Bezeugung im Brief der Gemeinde zu Vienne bei Eusebius (H. E. 5, 1, 10; XX 416). Aus allen diesen Stellen ergibt sich, daß im 2. Jahrhundert das vierte Evangelium als Heilige Schrift verehrt wurde, und nach dem Zusammenhang der über die Evangelien überhaupt bekannten Stellen ist es folglich dem hl. Johannes zugeschrieben worden. Überhaupt erhält alles Angeführte seine Bedeutung erst durch die bestimmten Zeugnisse, welche mit dem Ende des 2. Jahrhunderts beginnen.

502. Der zweite äußere Beweis für die Abfassung des vierten Evangeliums durch Johannes ist in den vielen Zitaten der Väter gegeben, welche aus diesem Evangelium unter seinem Namen angeführt werden.

Der Zeit nach findet sich die erste Stelle dieser Art bei Theophilus (Ad Autol. 2, 22; VI 1088): διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν . . . ἔπειτα λέγει· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Wie das Muratorische Fragment das vierte von unsern Evangelien dem hl. Johannes zuschreibt, ist im 1. TI § 43 mitgeteilt. Irenäus beschreibt das Evangelium des hl. Johannes (Adv. haer. 3, 11, 1; VII 880) mit den Worten: Sic inchoavit in ea, quae est secundum Evangelium, doctrina: In principio erat Verbum. Nach einer Anführung verschiedener Stellen aus dem vierten Evangelium sagt Tertullian (Adv. Prax. 23; II 185): Haec quomodo dicta sint, evangelizator et utique tam clarus discipulus Ioannes magis quam Praxeas noverat. Origenes spricht überall von dem vierten Evangelium, zu dem er einen Kommentar geschrieben, als von einer Schrift des hl. Johannes, und während er von bestehenden Zweifeln gegen die drei Briefe dieses Apostels spricht, behandelt er das Evangelium nur als allgemein anerkanntes Werk desselben. Ähnlicherweise geht dessen Schüler Dionysius von Alexandrien von der anerkannten Authentie des Johannes-Evangeliums aus, um seine Zweifel an der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel zu begründen, und beschreibt dabei das Evangelium folgendermaßen (Eus., H. E. 7, 25, 18; XX 701): τὸ [εὐαγγέλιον] μέν φησιν. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος . . . καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Ebenso kennzeichnet Epiphanius (Haer. 69, 23; XLII 237) das Evangelium des hl. Johannes durch den Anfang des jetzigen vierten Evangeliums. Weitere Belege brauchen nicht angeführt zu werden, da in die Zeit des letztgenannten Schriftstellers schon die ältesten neutestamentlichen Manuskripte fallen, mit denen die handschriftliche Überlieferung ihre nie gestörte Reihenfolge beginnt. Bloß zur Vervollständigung soll noch von einer weiteren Klasse von Zeugnissen für die Abfassung durch den hl. Johannes die Rede sein.

503. Einen dritten äußeren Beweis für die nämliche Tatsache liefern die Zeugnisse der Häretiker in den ersten Jahrhunderten, und zwar nach der doppelten Richtung, in welcher das Vorgehen der Häretiker beweisend erscheint.

Einerseits bezieht sich zuerst der Gnostiker Basilides schon um 112, also kaum 20 Jahre nach der von alters her angegebenen Entstehungszeit des Evangeliums,

auf dasselbe mit den Worten (Hippol., Adv. haer. 7, 22; XVI 3306): καὶ τοῦτό ἐστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις. ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Ebenso bezieht er sich (Adv. haer. 7, 27; ebd. 3318) für seine fatalistische Lehre vom Einfluß der Gestirne auf die Stelle 2, 4 οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Hippolytus führt (Adv. haer. 5, 7—9; XVI 3126 f) sieben Stellen aus dem vierten Evangelium an, welche die Ophiten als biblische Beweisstellen (τὸ γεγραμμένον, τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ σωτῆρος, λέγει ὁ Ἰησοῦς, φησί) für ihre Lehre anzogen. Von einer verwandten Sekte wird das nämliche für vier Stellen (Adv. haer. 5, 12 16 17; ebd. 3162 3174 3178) berichtet. Wie die Valentinianer dieses Evangelium für ihre Zwecke benutzten, geben Irenäus (Adv. haer. 1, 8, 5; VII 532) und Hippolytus (Adv. haer. 6, 35; 8, 10; 9, 12; XVI 3217 3354 3383) an; aus Herakleons Schriften weist Origenes (Comm. in Io. t. 2, 8; XIV 137) den Mißbrauch der Stelle Joh. 1, 3 nach. Die Doketen verwendeten nach Hippolytus (Adv. haer. 8, 10; XVI 3355) die Stelle 3, 5 6 (ὃ λέγει ὁ σωτήρ) für sich, ebenso Theodotus (Excerpta n. 9; IX 660 [Opp. Clem. Alex.]) die Stellen 1, 18 und 17, 11 und nach Epiphanius (Haer. 54, 1; XLI, 964) die Stelle 8, 40. Die Klementinischen Homilien beziehen sich (3, 25 52; 11, 26; 19, 22; II 128 145 293 444) auf sechs Stellen des vierten Evangeliums als auf selbstverständliche Autoritäten. Alles dieses vervollständigt das Bild von der allgemeinen Anerkennung, welche dieses Evangelium in den ersten Jahrhunderten der Kirche gefunden hat, und wenn auch keiner der angeführten Häretiker den Namen des hl. Johannes nennt, so schließt doch der Glaube an den kanonischen Charakter des Evangeliums die Annahme desselben als einer apostolischen Schrift und demnach als Werkes des hl. Johannes in sich.

Auf der andern Seite haben schon frühzeitig die Häretiker die Echtheit des vierten Evangeliums angegriffen und dadurch ein Zeugnis für die kanonische Geltung desselben hinterlassen. Daß Marcion um die Mitte des 2. Jahrhunderts mit Matthäus und Markus auch das vierte Evangelium verwarf, ist schon oben S. 64 gesagt. Eine Sekte des 4. Jahrhunderts nennt Epiphanius Aloger und erklärt dazu (Haer. 51, 3; XLI 892): ταύτην γὰρ αὐτοῖς ἐπιτίθημι τὴν ἐπωνυμίαν, ἀπὸ γὰρ τῆς δεῦρο οὕτως κληθήσονται· καὶ οὕτως, ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνρμα, τουτέστιν Ἀλόγων· εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. Ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται. Als Gründe für ihre Leugnung brachten schon diese Häretiker Einwendungen vor, welche Epiphanius lediglich ihrer Unwissenheit zuschreibt, welche aber in neuester Zeit von den „Wissenden" wiederholt worden sind.

504. Trotz aller äußeren und inneren Gründe ist das Evangelium nicht bloß von den Sektierern des 3. und 4. Jahrhunderts, sondern noch mehr von den rationalistischen Gelehrten neuerer Zeit, namentlich von der sog. Tübinger Schule, der Unechtheit geziehen und frühestens aus dem 2. Jahrhundert hergeleitet worden. Als Hauptgründe für diese Angabe werden angeführt: a) nichtjüdische Nationalität des Verfassers; b) faktische Irrtümer im vierten Evangelium; c) Widersprüche zwischen demselben und den synoptischen Evangelien; d) eigentümliche theologische Ansichten des Verfassers, welche sich von denen der übrigen Evangelisten entfernten; e) die Länge der Reden Jesu, welche niemand habe im Gedächtnis behalten können; f) die Differenz zwischen der johanneischen Überlieferung über die Feier des Osterfestes am 14. Nisan mit dem des-

fallsigen Bericht im vierten Evangelium. Keiner dieser Gründe ist jedoch im stande, das Gewicht der vorgebrachten Beweismittel zu erschüttern.

Die Veranlassungen, welche die Häretiker der ersten Jahrhunderte zur Verwerfung dieses Evangeliums hatten, sind nicht schwer zu finden. Marcion mußte demselben ebenso wie dem ersten und zweiten den apostolischen Ursprung absprechen, wenn er seine einseitige Darstellung vom Christentum des hl. Paulus aufrecht halten wollte. Die Manichäer erklärten alle neutestamentlichen Schriften für gefälscht, weil sie eine Sittenlehre aufstellten, welche der geoffenbarten in jeder Hinsicht zuwiderlief. Einige gnostische Lehrer hatten, wie oben gezeigt, das Evangelium in ihrem Sinne verwertet. Den antitrinitarischen Alogern war es daher bequem, das Evangelium des hl. Johannes als ein Machwerk des Cerinth ausgeben und verwerfen zu können, weil sie sonst den Beweisen für die Gottheit des Paraklet ebensowenig wie denen für die göttliche Natur des Logos ausweichen konnten. Kaum anderer Beschaffenheit sind die Gründe, welche die Wissenschaft der neueren Zeit zu demselben Zweck vorgebracht hat. Wenn das vierte Evangelium aus der nächsten Umgebung Jesu Christi hervorgegangen ist, so ist es bei seiner Einfachheit und überzeugenden Klarheit eine so feste Stütze für das positive Christentum, daß dessen geschichtliche Berechtigung nicht mehr geleugnet werden kann. Die Leugnung des historischen Christus als Gottessohnes mußte daher notwendig zu dem Versuch führen, das johanneische Evangelium als Ergebnis der Spekulation oder als eine träumerische Verherrlichung eines poetisch gedachten Welterlösers darzustellen, wie sie folgerichtig erst nach einem längeren Bestande der Christuslehre möglich gewesen wäre. In diesem Sinne schrieben vornehmlich: (Vogel,) Johannes der Evangelist und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 2 Bde, Hof 1801—1805; Ballenstedt, Philo und Johannes, Göttingen 1812; Bretschneider, Probabilia de Evang. et Epistolarum Ioannis origine, Lips. 1820; D. F. Strauß, Leben Jesu, Tübingen 1835; Derſ., Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864; Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Braunschweig 1840; Ferd. Ch. Baur, Über die Kompos. und den Charakter des johanneischen Evang., in den Tüb. Theol. Jahrbüchern 1844 und in dessen Krit. Unters. über die kanon. Evangelien, Tüb. 1847; Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter II, Tübingen 1845, 346; J. H. Scholten, Het Evangelium naar Johannes, Leiden 1864. Die weitere Literatur s. bei Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testamentes §§ 213 226, und B. Weiß, Einleitung § 52. Da in allen betreffenden Schriften die einmal vorgebrachten Gründe im ganzen bloß wiederholt werden, so können die folgenden Bemerkungen genügen.

a) Der Verfasser spricht allerdings von den Juden nicht in der ersten Person, sondern nennt sie, zumal wenn sie in ihren Behörden vertreten sind, οἱ Ἰουδαῖοι, 1, 19; 2, 6 13 18 20; 3, 1 u. ö., im ganzen 66mal. Dies rührt aber einfach daher, daß er zu Ephesus für Hellenen schrieb, und zwar zu einer Zeit, da „die Juden" in der hier dargestellten Weise, als selbständige Nationalität, nicht mehr existierten und der Geschichte angehörten. Daß der Verfasser sich hierbei als Nichtjude kennzeichne, ist ebenso unbegründet, als daß der Erlöser durch die Worte „in eurem Gesetz" (8, 17; 10, 34), „Abraham euer Vater" (8, 56) sich von der Nationalität der Juden habe ausschließen wollen. Übrigens verfahren andere neutestamentliche Verfasser ebenso, s. Matth. 28, 15. Mark. 7, 3. 1 Kor. 9, 20. Dagegen kennzeichnet sich der Verfasser sehr bestimmt als geborenen Juden. Er kennt genau die jüdische Sitte (3, 25), Religion und Volksanschauung (3, 25; 7, 22; 9, 2 22 34). Das Bild vom jüdischen Osterlamm konnte nur ein geborener Jude so, wie 19, 36 geschieht,

auf den Erlöser anwenden. Der Verfasser legt, wie Paulus, Gewicht auf Israels Auserwählung und Vorzug (1, 11; 4, 22). Überall zeigt er seine Bekanntschaft mit dem Judenlande; er kennt das Stück Land, welches Jakob seinem Sohne Joseph gab, und den Jakobsbrunnen (4, 5 6), zu Jerusalem das Schaftor und den Teich Bethesda (5, 2), die Schatzkammer (8, 20), die Jahreszeit, worein das Tempelweihfest fällt (10, 22), die Halle Salomons (V. 23), den Bach Cedron (18, 1). Wie sehr seine Schreibweise den Juden kenntlich macht, ist schon oben gesagt. Der Einwand ist also unzutreffend (vgl. Belsheim, Veiledning [s. 1. Tl § 18] 106), und die gedachte Eigentümlichkeit ist, wenn beabsichtigt, darauf zurückzuführen, daß der hl. Johannes am Ende des 1. Jahrhunderts die Kirche auch vor den Einflüssen eines falschen Judentums sichern mußte. Vgl. Keppler, Das Johannes-Evangelium usw. 10.

b) Als faktische Irrtümer sollen einzelne geographische und historische Angaben anzusehen sein. Dazu gehört, daß 1, 28 ein „Bethanien jenseits des Jordans" genannt wird, während sonst ein Bethanien in der Nähe von Jerusalem „am Ölberg" vorkommt (Matth. 21, 17; 26, 6. Mark. 11, 1; 14, 3. Luk. 19, 29; 24, 50). Dieses Bedenken erschien schon Origenes so schwerwiegend, daß er Bethabara für Bethanien konjizierte. Ein Blick in das geographische Namensverzeichnis lehrt aber, wie viele Namen palästinensischer Ortschaften mit Beth anfingen, und wie oft zwei und mehrere Stellen denselben Namen tragen. So gut wie die Anführung zweier Bethlehem den Tatsachen entspricht, ist auch die Nennung eines doppelten Bethanien richtig, zumal da der vierte Evangelist selbst auch das andere nennt (11, 1; 12, 1) und dies durch den Zusatz „nahe bei Jerusalem" (11, 18) von dem ersteren ebenso unterscheidet, wie man Bethlehem in Juda und Bethlehem in Ephraim unterschied. Ferner soll der Name Sychar für Sichem (4, 5) geographische Unkenntnis verraten. Allein es hat zur Zeit Jesu zwei Orte nebeneinander gegeben, von denen der eine Sichem, der andere Sychar (heute Askar) hieß, s. Schanz, Komm. über das Evang. des hl. Johannes, Tübingen 1885, 190. Endlich soll 11, 51; 18, 13 die Angabe „Kaiphas, der dieses Jahres Hoherpriester war", historische Unwissenheit verraten; der Verfasser habe nicht gewußt, daß Kaiphas (Ios., Ant. 18, 2, 2; 4, 3) zehn Jahre nacheinander Hoherpriester war. So wenig aber bei Luk. 3, 1 2 angenommen wird, er habe die Prokuratur des Pontius Pilatus, die Regierungen Herodes', Philippus' und Lysanias' und das Hohepriestertum Annas' und Kaiphas' bloß auf das 15. Jahr des Tiberius beschränkt, ebensowenig darf man aus der angegebenen Stelle folgern, der vierte Evangelist habe Kaiphas' Hohespriestertum auf das eine Jahr beschränkt gedacht.

c) Die sog. Widersprüche gegen die synoptischen Evangelien sind einzig Konsequenzen daraus, daß der Verfasser des vierten Evangeliums die drei andern gekannt und berücksichtigt hat. Die Aufsuchung von solchen Differenzen hätte nur dann Sinn, wenn die einzelnen Evangelisten vollständige Biographien Jesu zu schreiben beabsichtigt, oder wenn sie alles, was sie über die Person und die Wirksamkeit des Erlösers wußten, auch aufschreiben gewollt hätten. Daß dies nicht der Fall war, ist schon aus dem Begriff der evangelischen Darstellung zu erkennen, wie oben S. 6 f gezeigt worden ist. Es ist demnach auch nicht schwer, die Unhaltbarkeit der gemachten Einrede nachzuweisen. Dieselbe fußt zuerst darauf, daß bei den drei Synoptikern die Lehrtätigkeit Jesu sich nur über ein Jahr, bei Johannes aber über drei Jahre erstrecke; jene sollen nur einen Besuch in Jerusalem erwähnen, mit dem dann auch seine Tätigkeit ihr Ende genommen, während hier schon beim Beginn von Jesu Wirksamkeit eine Reise nach Jerusalem verzeichnet und später von mehreren andern, namentlich zur Osterfeier, die Rede sei. Diese anscheinende Verschiedenheit

hatten schon die Aloger bemerkt und zur Leugnung des Johannes-Evangeliums vorgeschützt, so daß sie deswegen von Epiphanius als Unwissende gebrandmarkt werden. Auch jetzt läßt sich sagen, daß die Anführung des gedachten Grundes einen großen Mangel an Kenntnis verrät. Zuerst muß festgehalten werden, daß die Herstellung einer vollkommenen Chronologie für die öffentliche Lehrtätigkeit Jesu, wie sie doch bei jener Einwendung vorausgesetzt ist, zu den Unmöglichkeiten gehört. Man kann sicher nur sagen, daß diese Tätigkeit nach dem 15. Jahre des Tiberius (Luk. 3, 1) und vor die Absetzung des Pilatus (37 n. Chr.) fällt. Hiermit aber ist so viel Zeit gelassen, daß Irenäus (Adv. haer. 2, 22, 5; VII 785) behaupten konnte, der Erlöser sei bei seinem Tode wenigstens 40 Jahre alt gewesen. Es ist auch nicht bewiesen, daß im vierten Evangelium alle Osterfeste erwähnt sind, welche in die Lehrtätigkeit des Herrn fallen; nach der gewöhnlichen Annahme von drei Jahren muß daselbst eines übergangen sein, da bloß ein erstes bald nach der Taufe Jesu (2, 13), ein zweites, zu dem er nicht hinaufzog (6, 4), und ein drittes, an dem er starb (11, 55; 12, 1), genannt ist. Umgekehrt könnte man, wenn 6, 4 die Worte τὸ πάσχα wirklich unecht wären (s. Westcott and Hort zu d. St.), auch im vierten Evangelium die öffentliche Wirksamkeit Jesu auf ein Jahr beschränkt finden. Bei diesem Stande der Frage muß man sich bescheiden zu gestehen, daß dieselbe nach den Evangelien nicht gelöst werden kann, muß aber auch deswegen um so fester behaupten, daß sich bezüglich derselben ein Widerspruch zwischen denselben nicht nachweisen läßt. Die drei Synoptiker sagen nirgends, daß alles, was sie erzählen, in einem Jahre vorgefallen sei, und der vierte Evangelist erzählt nirgends, daß Jesus drei Jahre gelehrt habe. Indes darf man nach der seit dem 4. Jahrhundert bestehenden Tradition wohl bei der Zeit von drei Jahren bleiben und auch annehmen, daß das vierte Evangelium diese und keine längere Zeit postuliere. Allein bei den Synoptikern reicht ebenfalls für die Menge der von ihnen erzählten Vorgänge die Zeit von einem Jahre kaum aus. Wenn die Erziehung der Jünger zum Glauben, die Umwandlung der Volksgesinnung aus Hoffnung zu Haß, die einzelnen Reisen auf beiden Seiten des Jordans, die Wanderung bis nach den Grenzen von Tyrus und Sidon, die Aussendung und Rückkehr der Apostel und der 72 Jünger innerhalb eines einzigen Jahres geschehen ist, so muß die Wirksamkeit Jesu von einer Hast und Ruhelosigkeit begleitet gewesen sein, wofür es in der Geschichte der evangelischen Tätigkeit kein Beispiel gibt. Es ist also nicht anzunehmen, daß die drei ersten Evangelisten nur über die Zeit von einem Ostern bis zum andern haben berichten wollen, und auch die Autorität des hl. Hieronymus (De vir. ill. 9; XXIII 623) kann dies gegenüber den inneren Gründen nicht glaublich machen. Im Gegenteil stehen auch bei den Synoptikern Andeutungen, daß sie eine längere Zeit beschreiben wollen. Der hl. Lukas spricht 6, 1 ganz gelegentlich vom Einfallen eines Osterfestes durch die Angabe ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ, in sabbato secundo primo, zu welchem Ausdruck Lev. 23, 15 zu vergleichen ist. So wenig demnach bezüglich der Zeitdauer eine Verschiedenheit zugegeben ist, ebensowenig darf man sagen, es bestehe eine solche bezüglich des Ortes. Allerdings sprechen die drei Synoptiker vorzugsweise von Taten und Reden Jesu in Galiläa, während der vierte Evangelist ihn nach seiner Tätigkeit in Judäa schildert. Allein eine Beschränkung der Erzählung auf die eine oder die andere Landschaft ausschließlich ist dabei von keinem Evangelisten beabsichtigt. Die Synoptiker haben eine Reihe von Angaben, wonach Jesus wiederholt in Judäa und Jerusalem gewesen sein muß; so heißt es Matth. 4, 25, daß Einwohner von Jerusalem mit ihm zogen (19, 1; vgl. Joh. 10, 40), daß er sich in der Nähe von Jerusalem aufhielt (23, 37—39), daß er schon oft habe Jerusalem seine Liebe beweisen wollen, und daß es ihn „nun nicht mehr" sehen solle (27, 57), daß ein bei

Jerusalem ansässiger Mann zu seinen Jüngern gehörte (Luk. 10, 38), daß er bei der Familie des Lazarus, die nach Joh. 11, 18 ganz nahe bei Jerusalem wohnte, einkehrte. Umgekehrt verlegt das vierte Evangelium (7, 3 4 6 10) sehr deutlich die Hauptwirksamkeit Jesu nach Galiläa und gibt auch (2, 12; 4, 43 54; 5, 1; 6, 1; 7, 1) die Zeitabschnitte an, in welche das von den übrigen Evangelisten Erzählte einzuordnen ist. Der Schauplatz der Erzählung kann demnach auch nicht den in Rede stehenden Widerspruch bedingen; die beobachtete Verschiedenheit ist vielmehr wieder darauf zurückzuführen, daß der hl. Johannes mit Rücksicht auf die früheren Evangelien als Ergänzer schrieb. Hiermit zusammen fällt die ebenfalls für einen Widerspruch ausgegebene Differenz, daß Jesus bei den Synoptikern hauptsächlich *vor dem Volk*, im vierten Evangelium aber den *Pharisäern* und Schriftgelehrten gegenüber erscheint. In der Tat war ja die jüdische Nation tief gespalten. In Galiläa wohnte eine bäuerliche Bevölkerung, welche blind an den Traditionen der Vorzeit hielt und sich geistig nicht über die engen Schranken eines krassen Judentums erheben konnte. Sie wollte Jesum zu ihrem König machen (6, 15) und geleitete ihn bei der Osterwallfahrt nach Jerusalem. Die Gebildeten selbst aber waren mit dem griechischen und römischen Geist in Berührung gekommen, hatten damit eine neue Welt von Anschauungen kennen gelernt und brachten in das Judentum die Spekulation hinein, entweder um ein geheimnisvolles Verständnis desselben zu lehren oder um es frivol seines Gehaltes zu entkleiden. Dieser Teil des Volkes stellte sich vornehm dem Heiland gegenüber, der wirklich eine neue Auffassung des Bestehenden zu lehren kam. Seine Wirksamkeit nun bezeichnete der Herr selbst als eine dreifache, indem er sich den Weg, die Wahrheit und das Leben nannte. Er mußte einer Welt, die ihre eigenen Schäden nicht mehr tragen konnte, nicht bloß durch seinen Kreuzestod das Leben der Gnade verschaffen, sondern ihr erst den praktischen Weg zeigen, auf dem die sittlichen Grundübel zu überwinden waren, dann auch die Wahrheit enthüllen, welche dem nach Gewißheit ringenden Menschengeist Befriedigung verschaffen konnte. Naturgemäß war es das niedrige Volk, der weitaus größte Bestandteil des Judentums, welches Jesus als Begründer neuer sittlicher Anschauungen und als Wundertäter aus seinem Elend emporzurichten suchte; er bequemte sich hier der gewöhnlichen Fassungskraft an und lehrte in Parabeln, die leicht Eingang fanden und der tiefsinnigsten Ausdeutung fähig waren. Für die Gesetzeskundigen aber, für die „Lehrer in Israel", für die Sadduzäer, welche an der Tradition ihrer Väter zweifelten, für die Eiferer, denen das Gesetz täglich im Glanz eines feierlichen Gottesdienstes vorgeführt wurde, für die Jünger, welche im Glauben zunahmen, ohne doch alles Offenbarte tragen zu können, mußte die Wirksamkeit Jesu eine andere, eine vorzugsweise theoretisch lehrhafte sein; hier sprach er deswegen auch ohne Bild und Gleichnis, und wenn er, wie Matth. 21, 28; 22, 1, vor den Schriftgelehrten und Pharisäern in Parabeln redete, so waren diese auf das umstehende Volk berechnet (vgl. 21, 26 46). Wenn nun drei Evangelisten für die Bedürfnisse einer eben aus krassem Judentum und blindem Heidentum gebildeten Kirche schrieben, so war es natürlich, daß sie Jesum als „den Weg", als den Befreier von sittlicher Zerrissenheit und äußerer Not zeigten und demgemäß seine Wirksamkeit beim niedern Volke darstellten. Als aber der vierte Evangelist schrieb, war in die Kirche schon der Geist falscher Spekulation und Aufklärung gedrungen, dem „die Wahrheit", wie sie im ewigen Logos erschienen, entgegengesetzt werden mußte; es war darum ebenso natürlich, daß Johannes die Wirksamkeit Jesu vor den gebildeten Ständen des Judentums als Ergänzung der übrigen Evangelien schilderte. Die Behauptung also, Jesus werde in den ersten Evangelien bloß als Sittenlehrer, im vierten bloß als spekulativer Mystiker dargestellt, ist ein Zeichen bedauerlicher Oberflächlichkeit, nicht Aufdeckung eines Widerspruches

zwischen den Evangelien. Demnach braucht auch kein Gewicht auf die Behauptung gelegt zu werden, der vierte Evangelist lege keinen Wert auf die Wunder Jesu; diese ist zudem ohne Grund, da Johannes nicht bloß vier der wichtigsten Wunder (s. oben S. 68 f) den von den Synoptikern erzählten hinzufügt, sondern 20, 30 ausdrücklich auf die Unzählbarkeit der Wunder hinweist, welche eine Auswahl nötig gemacht habe.

d) Ganz das nämliche ist mit Bezug auf die weitere Einrede zu sagen, die im vierten Evangelium niedergelegten religiösen Anschauungen unterschieden sich von denen der früheren Evangelien. Die Anfänger, wie der Apostel Hebr. 5, 12 sagt, „brauchen Milch statt fester Speise". Der jungen Kirche in Palästina und in Rom wäre die Einweihung in die tiefsten Geheimnisse der Gottheit ebensowenig von Nutzen gewesen wie der Masse der galiläischen Zuhörer Jesu; daher die Auswahl, welche die Synoptiker trafen. Dem Hellenismus aber, der durch philosophische Spekulation geschult war und die Kirche in Kleinasien durch Geheimlehren zu vergiften suchte, mußten die wirklichen Mysterien des Christentums entgegengehalten werden, wie es schon gegenüber den Schriftgelehrten und Pharisäern geschehen war. Daß Johannes, der an der Brust des Herrn lag und hoc eructavit, quod biberat, in diese Geheimnisse besonders eingeweiht war, ist selbstverständlich, und gerade die Erhabenheit der theologischen Anschauung im vierten Evangelium bestätigt deswegen seine Abfassung durch diesen Apostel. Wenn man in unserem gelehrten Jahrhundert gewagt hat zu sagen, im vierten Evangelium seien gnostische oder doketische Irrtümer, so ist diese Behauptung nicht neu, da sie schon von den Alogern vorgebracht wurde (s. oben S. 85), ist aber damit auch gerichtet. Gegenüber der weiteren Aussage, das Evangelium enthalte oder berücksichtige Ideen, welche erst im 2. Jahrhundert aufgekommen seien, hat Keppler (Das Johannes-Evangelium usw., s. oben S. 76) überzeugend nachgewiesen, daß nur das Ende des 1. Jahrhunderts die Erklärung für die Haupteigentümlichkeit des Evangeliums bietet.

e) Was die Anführung der Reden Jesu betrifft, so kann a priori niemand bestimmen, wie viel ein menschliches Gedächtnis aus natürlichen Kräften, und wie viel es unter dem Beistande des Heiligen Geistes behalten kann. Es kann auch nicht festgestellt werden, ob der hl. Johannes intendiert hat, die Reden Jesu wörtlich mitzuteilen, oder ob er sich, zumal in einer andern Sprache, eine gewisse Freiheit bei der Wiedergabe derselben gestattete. Jedenfalls sind die Reden im vierten Evangelium nach Inhalt und Form so eigentümlich erhaben und einfach, daß sie auch jetzt beim ersten Lesen oder Anhören sich tiefer als irgend ein anderer zusammenhangender Text dem christlichen Geist einprägen. Für einen Jünger, der so ganz in Jesus aufging wie Johannes, muß jedes Wort Jesu einen unauslöschlichen Eindruck bewirkt haben und unvergeßlich geblieben sein. Dies ist um so eher anzunehmen, weil die hier mitgeteilten Reden nicht nacheinander vorgetragen worden sind, sondern aus verschiedenen Epochen einer längeren Zeitreihe herrühren, und weil die besonders lange letzte Rede Jesu in einer Zeit gesprochen wurde, in welcher die Teilnahme und Aufmerksamkeit aller seiner Zuhörer aufs höchste erregt und angespannt war. Alle im vierten Evangelium vorliegenden Reden tragen aber auch in ihrer Form das Kennzeichen der treuesten Wiedergabe. Bemerkenswert ist in diesen Worten die Wiederkehr des Parallelismus: „was wir wissen, sagen wir, und was wir gesehen haben, verkünden wir" (3, 11); „der Sohn kann aus sich nichts tun, wenn er's nicht etwa den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut auch der Sohn ebenmäßig" (5, 19 37; 6, 35 40 44 53—56; 8, 23; 12, 44 45; 14, 27 u. s.), oder der Antithese 7, 6; 8, 35 38; 16, 16 28. Ebenso gehört dahin die nachdrucksvolle Wiederholung eines Wortes oder Satzgliedes als Bezeichnung entweder des Haupt-

begriffes, wie 6, 39 40 44: „ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (15, 1 5 13 14; 17, 18), oder des Themas (10, 7 9): „ich bin die Türe zu den Schafen“ (10, 11 14; 17, 14—16), und so wird sich leicht in den Reden Jesu die höchste Einfachheit als das wirksamste Redemittel nachweisen lassen. Dies ist einerseits eine Bürgschaft für die Treue der Aufzeichnung, läßt aber anderseits die Einprägung ins Gedächtnis um so leichter erscheinen. Demnach ist auch die Einrede hinfällig, ein später Lebender habe diese Reden ersonnen, weil ein Ohrenzeuge sie nicht habe behalten können.

f) Die oben an letzter Stelle genannte Einwendung beruht auf sehr unklarer Verwechslung. Bei dem Streit um die Osterfeier im 2. Jahrhundert berief sich die Kirche zu Ephesus, welche am 14. Nisan Ostern hielt, für diesen Gebrauch auf die Autorität des hl. Johannes, der es so eingerichtet habe. Es soll aber das vierte Evangelium (13, 1; 18, 28; 19, 14) Jesus schon am 13. Nisan das Ostermahl halten lassen. Zugegeben, daß dies richtig wäre, so ist nicht einzusehen, warum der hl. Johannes nicht Gründe gehabt hätte, die Osterfeier auf den 14. Nisan zu verlegen, auch wenn er berichtete, daß Jesus sein letztes Ostern einen Tag früher gehalten habe. Das Nähere s. bei Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, 61 ff; Roth, Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg 1874.

505. Durch die Widerlegung der vorgebrachten Einreden ist auch innerlich der Beweis geführt, daß der hl. Johannes das Evangelium erst in hohem Alter kann verfaßt haben. Nach äußeren Angaben geschah dies unter dem Kaiser Nerva, also 96—98 n. Chr. In dieser Zeit aber kann nur Ephesus der Ort der Entstehung gewesen sein.

Aus der Angabe 21, 19 ist mit Sicherheit zu schließen, daß der betreffende Abschnitt erst nach dem Tode des hl. Petrus, also nach 67, geschrieben worden ist. Da inzwischen die Sage aufgekommen war, Johannes werde nicht sterben, so mußte seitdem schon viele Zeit verflossen sein; denn nur ein sehr hohes Alter des Apostels konnte zu einer solchen Meinung die Veranlassung werden. Nun ist allerdings fraglich, ob Kap. 21 so alt ist wie der übrige Teil des Evangeliums, da V. 30 und 31 des vorhergehenden Kapitels ganz wie der Schluß eines fertigen Werkes aussehen. Es ist wohl denkbar, daß der hl. Johannes zu dem fertigen Evangelium noch diesen Absatz hinzuschrieb, als ihm die Sage über sein Fortleben zu Ohren kam, und daß er dadurch ihre Unhaltbarkeit nachweisen wollte. Allein wenn, wie oben gezeigt worden, von den Juden als schon der Geschichte angehörig gesprochen wird, so ist das ursprüngliche Evangelium jedenfalls nach 80 geschrieben worden. Weiter führt die Tendenz des Evangeliums, wie oben gezeigt worden, bis an das Ende des 1. Jahrhunderts. Hiermit hören die inneren Zeugnisse auf, und die weitere Untersuchung bleibt auf die Angaben der ältesten Kirchenschriftsteller beschränkt. Wenn nun auch später vereinzelte Stimmen die Abfassungszeit des Evangeliums in die Verbannung nach Patmos verlegen (z. B. Synopsis S. Scripturae 76; XXVIII 434, wo aber Ephesus als Ort der Herausgabe erscheint), so sind doch die früheren Lehrer einstimmig darin, daß der hl. Johannes dasselbe erst nach seiner Rückkehr von Patmos geschrieben habe. Die Stelle bei Iren., Adv. haer. 3, 1, 1 (VII 845): Et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans, kann nur von diesem späteren Aufenthalt verstanden werden. Die Rückkehr erfolgte nach dem Tode Domitians, interfecto autem Domitiano, et actis eius ob nimiam crudelitatem rescissis (Hier., De vir. ill. 9; XXIII 625); folglich wird der hl. Augustinus das Richtige haben, wenn er die Abfassung des Evangeliums in die Zeit Nervas (96—98) verlegt.

506. Das Evangelium des hl. Johannes ist immer in derselben Gestalt bekannt gewesen, in welcher es jetzt vorliegt.

In den neuen Ausgaben (Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort, Gebhardt) ist es wieder Sitte geworden, die Perikope von der Ehebrecherin (7, 53 bis 8, 11) als unecht auszulassen. Vgl. dazu 1. Tl § 47 und die erschöpfende Darstellung bei Schanz, Komm. über das Evang. des hl. Johannes 327 ff. Abgesehen von den dort genannten, zum Vorlesen bestimmten Exemplaren, ist der Text des Evangeliums so, wie die Vulgata ihn bietet, in allen Handschriften und Übersetzungen derselbe. Es ist also nicht anzunehmen, daß das Evangelium je ohne auch nur einen der jetzigen Bestandteile verbreitet gewesen sei. Dies würde selbst von dem Vers 21, 24 gelten, falls derselbe eine Bezeugung für die Glaubwürdigkeit des Verfassers bildete, womit die Gemeinde zu Ephesus das bei ihr entstandene Evangelium andern Gemeinden mitgeteilt hätte. Letzteres ist freilich schon von Theodor von Mopsuestia (Fragm. in ev. Io. c. 21; LXVI 784 f) bemerkt worden; vgl. aber oben S. 79, § 499. Vgl. auch Belser, Einl. 367, 10; Karl Horn, Abfassung, Geschichtlichkeit und Zweck vom Evang. des [hl.] Johannes, Kap. 21, Leipzig 1904.

6. Die Apostelgeschichte.

507. Apostelgeschichte heißt ein historisches Buch, welches als Fortsetzung des dritten Evangeliums die Ausbreitung des Christentums unter Juden und Heiden bis zur Übersiedelung des Apostels Paulus nach Rom darstellt.

Der handschriftliche Name dieses Buches ist Πράξεις τῶν ἀποστόλων, Acta Apostolorum. Hierunter sind nicht Handlungen oder Bemühungen zu verstehen (in protestantischen Übersetzungen „Das buoch Der würckung Der Zwelfbotten", „der Apostel Taten"), sondern πράξεις, das vielleicht nach dem Itazismus für πρᾶξις steht, heißt im späteren Griechisch, wie auch πραγματεῖα, soviel als „Geschichte", ganz wie das lateinische acta. Der Name ist jedenfalls so alt, wie die Vereinigung der neutestamentlichen Schriften zu einem Buche, und ist aus dem Wunsche der ersten Gemeinde hervorgegangen, neben den Geschichten Jesu auch eine Geschichte der Apostel zu besitzen. Das kanonische Buch konnte freilich diesen Wunsch nur unvollkommen erfüllen, weil es sich auf Mitteilungen über fünf Apostel beschränkt, ohne auch bei diesen irgendwie biographische Vollständigkeit anzustreben. Der hierdurch übrig bleibende Mangel an Befriedigung gab dann Anlaß zu den apokryphen Apostelgeschichten, von denen im 1. Tl § 51 die Rede ist.

Warum die Apostelgeschichte als zusammenhangend mit dem dritten Evangelium betrachtet werden muß, ist schon oben S. 55 dargelegt worden. Im Anfange des Buches heißt auch wirklich das Evangelium ὁ πρῶτος λόγος, und da ein δεύτερος λόγος nicht erwähnt wird, so kann dieser Begriff nur für die Apostelgeschichte passen.

Der Inhalt der Apostelgeschichte bewegt sich erkennbar bloß um die Veranstaltungen, welche nach der Himmelfahrt zur Ausbreitung der christlichen Lehre unternommen wurden; es werden dabei sowohl die Früchte des Missionswerkes als die demselben erwachsenden Hindernisse ins Auge gefaßt, und bei beiden ist der übernatürliche Gnadenbeistand hervorgehoben, durch welchen das Christentum seine Fortschritte gewann. In den zwölf ersten Kapiteln steht Petrus, in den sechzehn späteren Paulus im Vordergrunde der Erzählung; mit 16, 10 beginnt der Verfasser durch die Erzählung mit „wir" sich als Teilnehmer an allem Berichteten darzustellen.

Das Buch beginnt damit, daß es den Vorgang der Himmelfahrt, welcher am Schluß des dritten Evangeliums nur summarisch gemeldet ist, ausführlich erzählt, 1, 1—12. Bald nachher veranlaßt Petrus die Gläubigen, an Stelle des Judas Iskarioth einen andern Apostel, Matthias, zu wählen, V. 13—26. Am Tage des Pfingstfestes kommt der Heilige Geist auf die versammelte Christengemeinde herab und offenbart sich durch die Sprachengabe, 2, 1—11. Das Aufsehen, welches hierdurch bei den zu Jerusalem versammelten Juden bewirkt wird, veranlaßt Petrus, denselben von der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen zu predigen, so daß dreitausend das Christentum annehmen, V. 12—41. Leben der ersten Christen, V. 42 bis 47. Petrus heilt am Eingange des Tempels einen Lahmgeborenen im Namen Jesu, 3, 1—10, und erhält dadurch Gelegenheit zu einer neuen Predigt von der Erfüllung der Weissagungen, V. 11—26. Darüber werden Petrus und Johannes verhaftet, 4, 1—3, die Zahl der Gläubigen aber wächst, V. 4. Am folgenden Tage versammelt sich der Hohe Rat, um die beiden Apostel wegen ihrer Predigt zu vernehmen; Petrus bekennt seine Sendung von Jesu Christo, so daß der Hohe Rat ihnen verbietet, über denselben zu predigen, und sie mit Drohungen entläßt, V. 5—23. Die Christengemeinde betet einmütig um Hilfe, erhält diese durch den Heiligen Geist zugesichert und bleibt in tätiger Liebe vereinigt, V. 24—37. Ein Ehepaar, das diese Gesinnung bloß erheuchelt, wird mit plötzlichem Tode bestraft, 5, 1—11. Die Apostel, besonders Petrus, wirken zahllose Wunder, V. 12—16, werden darüber vom Hohen Rat eingekerkert, von einem Engel aber befreit und lehren öffentlich im Tempel, V. 17—26. Abermals vor den Hohen Rat geführt, verantworten sie sich und sollen getötet werden, werden aber auf Gamaliels Vorstellung bloß gegeißelt und fahren voll Freude über diese Schmach fort zu predigen, V. 27—42. Das Bedürfnis der Gläubigen führt zur Wahl und Weihe von sieben Diakonen, 6, 1—6. Unter diesen ragt Stephanus hervor, so daß er als Gesetzesverächter vor den Hohen Rat geschleppt wird, V. 7—14; hier aber legt er seine Kenntnis und sein Verständnis des Alten Testamentes glorreich an den Tag und tritt als Ankläger seiner Richter auf, V. 15 bis 7, 55, so daß er ohne Urteil zur Steinigung geschleppt wird, V. 56—59. Ein gewisser Saulus beteiligt sich hierbei wie auch bei einer Reihe von Gewalttaten, welche die Juden an den Christen verüben, 7, 59 bis 8, 4. Der Diakon Philippus predigt in Samaria und bekehrt viele zum Christentum, so daß auch der Zauberer Simon sich taufen läßt, V. 5—13. Auf diese Nachricht senden die Apostel die hll. Petrus und Johannes nach Samaria, um die neuen Christen zu firmen, V. 14 bis 17. Um dies auch zu können, bietet Simon Geld an, wird aber von Petrus dafür gestraft, V. 18—24. Philippus bekehrt einen Hofbeamten der Königin Candace. In vielen Gegenden von Samaria wird das Evangelium gepredigt, V. 25—40. Inzwischen setzt Saulus seine Verfolgungen fort, wird auf seinem Zug nach Damaskus wunderbar bekehrt und predigt Jesum erst zu Damaskus, dann zu Jerusalem, Cäsarea und Tarsus, 9, 1—31. Petrus kommt nach Lydda und heilt einen Gichtbrüchigen, geht dann nach Joppe und erweckt die Witwe Tabitha von den Toten, V. 32 bis 43. Ein heidnischer Hauptmann Kornelius wird zu Cäsarea wunderbarerweise aufgefordert, zu Petrus nach Joppe zu schicken und ihn um das Heil seiner Seele zu befragen, 10, 1—8. Als seine Boten nach Joppe kommen, wird Petrus durch ein göttliches Gesicht darüber belehrt, daß auch die Heiden in die Kirche aufgenommen werden sollen, V. 9—16, geht mit den Abgesandten nach Cäsarea, predigt Christum vor Kornelius und tauft nach göttlicher Bezeugung die ersten Heiden, V. 17—48. Nach Jerusalem zurückgekehrt, wird er deswegen zur Rede gestellt und rechtfertigt sich, 11, 1—18. Die durch die Verfolgung zerstreuten Christen predigen Jesum den Juden allenthalben bis nach Antiochia, V. 19—21, so daß Barnabas

von Jerusalem nach Antiochia entsandt wird. Barnabas nimmt Saulus von Tarsus mit nach Antiochia, und beide wirken daselbst, V. 23—26. Bei des Agabus Weissagung von einer Hungersnot senden die Antiochener Barnabas und Saulus mit Almosen nach Jerusalem, V. 27—30. Um diese Zeit erleidet Jakobus der Ältere den Martertod durch Herodes Agrippa, 12, 1 2. Auch der hl. Petrus wird von letzterem eingekerkert, aber von einem Engel wunderbar befreit, V. 3—19. Der König stirbt durch göttliches Strafgericht, V. 20—23. Barnabas und Saulus kehren nebst Markus nach Antiochien zurück und werden aus Auftrag des Heiligen Geistes in die Heidenländer geschickt, V. 24 bis 13, 3. Beide reisen zuerst nach Cypern, wo der Statthalter Sergius Paulus sich bekehrt, der falsche Prophet Elymas aber mit Blindheit geschlagen wird, V. 4—12. Saulus zieht jetzt unter dem Namen Paulus mit Barnabas nach Pisidien und predigt in der Synagoge zu Antiochien von der Erfüllung der Weissagungen; die Juden widerstehen dem Evangelium, die Heiden aber glauben, weshalb die Apostel ihren Entschluß ankündigen, zu den Heiden zu gehen. Sie werden vertrieben und gehen nach Iconium, V. 13—52. Auch hier bereiten die Juden ihrer gesegneten Wirksamkeit Schwierigkeiten, so daß sie sich nach Lykaonien wenden, 14, 1—6. Paulus heilt zu Lystra einen Lahmen, worauf man ihm und Barnabas göttliche Ehre erweisen will, V. 7—17; allein Juden aus Pisidien wiegeln das Volk auf, und Paulus wird schwer mißhandelt, V. 18 19. Die beiden Apostel gehen nach Derbe und kehren durch Pisidien nach Antiochia in Syrien zurück, V. 20—27. Hier entstehen mit der Zeit Streitigkeiten über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes; Paulus und Barnabas werden deshalb nach Jerusalem geschickt, um die Apostel zu befragen. Erstes oder Apostelkonzil. Reden des hl. Petrus und des hl. Jakobus. Das Konzil erklärt die Freiheit der Christen vom mosaischen Gesetz und schickt seinen Beschluß schriftlich nach Antiochia. Mit den Abgesandten kehren auch Paulus und Barnabas wieder dahin zurück, 15, 1—35. Paulus beschließt mit Barnabas eine neue Bekehrungsreise, und während dieser mit Markus nach Cypern reist, zieht er mit Silas durch Syrien und Cilicien, V. 36—41. In Derbe nimmt er Timotheus zu sich, zieht durch Phrygien, Galatien und Mysien bis Troas und wird hier vom Heiligen Geist ermahnt, nach Europa zu gehen, 16, 1—10. Er kommt nach Philippi und gewinnt zuerst die Purpurhändlerin Lydia für den Glauben, V. 11—15. Er befreit eine Besessene, wird aber infolge davon mit Silas geschlagen und eingekerkert, V. 16—24. Ihre Fesseln werden jedoch wunderbarerweise gelöst, so daß der Kerkermeister sich bekehrt und der Magistrat sie ehrenvoll entläßt, V. 25—40. Paulus geht nach Thessalonich, predigt in der dortigen Synagoge und gewinnt Juden und Heiden. Die Juden wiegeln das Volk gegen ihn auf, so daß die Christen ihn nach Beröa schaffen; auch hierher verfolgt, geht er weiter nach Athen, 17, 1—15. Daselbst predigt er in der Synagoge, auf dem Markt und im Areopag, V. 16—34. Hierauf kommt er nach Korinth, lernt daselbst die aus Rom vertriebenen Aquila und Priscilla kennen und predigt anderthalb Jahre lang, 18, 1—11. Die Juden verklagen ihn beim römischen Statthalter Gallio, der sich darum nicht kümmert, V. 12—17. Paulus geht über Ephesus nach Jerusalem und über Antiochia wieder nach Galatien und Phrygien, V. 18—23. Zu Ephesus tritt der Johannesjünger Apollos für Christum auf, wird besser belehrt und getauft und zieht durch Griechenland bis Korinth, um das Christentum zu predigen, V. 24 bis 28. Währenddessen kommt Paulus wieder nach Ephesus, tauft daselbst eine Anzahl von Johannesjüngern, 19, 1—7, und lehrt zwei Jahre im Hause des Tyrannus. Er wirkt große Wunder und beschämt die jüdischen Teufelsbeschwörer, V. 8—17, so daß das Christentum immer mehr Anhänger gewinnt, V. 18—22; darüber entsteht ein großer Auflauf, V. 23—40. Paulus geht nach Macedonien

und Griechenland, kehrt wegen Nachstellungen der Juden nach Troas zurück, erweckt hier einen Verunglückten zum Leben und reist über Assos, Mitylene und Samos nach Milet, 20, 1—16. Hierher läßt er die Ältesten von Ephesus rufen und nimmt für immer von ihnen Abschied, V. 17—38. Er kommt über Kos, Rhodus, Patara, Tyrus und Ptolemais nach Cäsarea; hier weissagt ihm Agabus, daß er der Gefangenschaft entgegengehe, 21, 1—14. Dann setzt er seine Reise nach Jerusalem fort und erfüllt bei seiner Ankunft daselbst auf Jakobus' Rat zuerst eine Vorschrift des mosaischen Gesetzes, V. 15—26. Acht Tage später wird er vom Pöbel ergriffen, von den römischen Soldaten aber gerettet, V. 27—39, und rechtfertigt sich vor den Juden in hebräischer Sprache durch Darlegung seiner übernatürlichen Sendung, V. 40 bis 22, 21. Die Juden lassen ihn nicht ausreden, und der Oberst will ihn geißeln lassen; er aber beruft sich auf sein römisches Bürgerrecht und muß losgebunden werden, V. 22 bis 29. Gleichwohl wird er von dem römischen Tribun dem Hohen Rate vorgeführt und will sich hier verantworten, wird aber auf den Mund geschlagen, V. 30 bis 23, 5. Durch Berufung auf seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern veranlaßt er einen erbitterten Streit im Hohen Rat, so daß der Tribun ihn in Sicherheit bringen läßt; er wird übernatürlich ermutigt, V. 6—11. Da eine Verschwörung der Juden gegen sein Leben entdeckt wird, läßt der Tribun ihn nach Cäsarea bringen und dem Prokurator Felix ausliefern, V. 12—35. Die Juden kommen von Jerusalem, um ihn anzuklagen, Paulus aber verteidigt sich, und das Urteil bleibt ausgesetzt, 24, 1—23. Gleichwohl behält ihn Felix zwei Jahre in milder Haft, bis er durch Portius Festus ersetzt wird, V. 24—27. Vor diesem wird Paulus von den Juden abermals angeklagt, appelliert aber jetzt an den Kaiser, 25, 1—12. Herodes Agrippa und Berenice kommen nach Cäsarea, wünschen Paulus zu hören und müssen ihn für unschuldig erklären, während Festus ihn für unsinnig erachtet, V. 13 bis 26, 32. Paulus wird als Gefangener eingeschifft, um nach Rom gebracht zu werden, und gelangt über Sidon, Lystra und die schönen Häfen in Kreta bis nach Malta. Hier scheitert das Schiff; auf Paulus' Gebet aber gelangen sämtliche Reisende unversehrt ans Land, Kap. 27. Eine Natter kann Paulus nichts anhaben, so daß die Bewohner der Insel ihn wie einen Gott bewundern; er heilt auch die Kranken auf der Insel und wird drei Monate lang hoch in Ehren gehalten, 28, 1—10. Dann bringt ihn ein alexandrinisches Schiff über Syrakus und Rhegium nach Puteoli; bei der Christengemeinde daselbst bleibt er sieben Tage, kommt über Forum Appii und Tres Tabernä nach Rom und wird auch hier in sehr milder Haft gehalten, V. 16. Er beruft zuerst die Juden zu sich und kann wieder konstatieren, daß dieselben das dargebotene Heil nicht annehmen wollen, V. 17—29; daher predigt er zwei Jahre lang in seiner Mietwohnung „allen, die zu ihm kommen", zunächst den Heiden, V. 30—31.

508. Zweck dieser Darstellung ist: a) den Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden geschichtlich darzustellen, b) denselben als Folge unmittelbarer göttlicher Leitung nachzuweisen, c) den bevorzugten Anteil zu zeigen, welchen der hl. Paulus dabei genommen.

Da der Zusammenhang der Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium feststeht, so müssen für die Abfassung derselben die nämlichen Beweggründe vorausgesetzt werden wie für dieses. Das Evangelium nun ward geschrieben, um dem oben S. 65 f charakterisierten Theophilus den geschichtlichen Nachweis über das zu geben, was er bisher in mündlichem Unterricht erfahren hatte. Zu der Katechese mußte gewiß der Bericht über die Ausbreitung der Kirche gehören. Da die Judenchristen und judaisierenden Irrlehrer im 1. Jahrhundert mit ihren unberechtigten Ansprüchen

die Kirche verwirrten, mußte Theophilus darüber unterrichtet werden, daß das Judentum vollständig abrogiert und daß den Heiden die Freiheit vom mosaischen Gesetz garantiert sei. Im Evangelium ist dies theoretisch geschehen, hier geschieht es geschichtlich. So erklärt sich, daß im ersten Teil der Apostelgeschichte (Kap. 1—12) das Widerstreben und die Machinationen der jüdischen Stimmführer und Gewalthaber gegen die Kirche ausführlich dargelegt und dadurch ein Urteil über ihre Stellung zur Kirche möglich gemacht wird (2, 13; 4, 1 ff; 5, 17 ff; 6, 9 ff; 7, 56 ff; 8, 1 ff; 9, 1 2 29; 11, 2 ff; 12, 1 ff). Diese Stellung ist nur die Fortsetzung von dem Widerstand, den sie immer der göttlichen Heilswirkung geleistet, wie dies in der Rede des hl. Stephanus deutlich hervorgehoben ist (7, 2—53). Allerdings wird dem Judentum, insoweit es eine Anzahl williger und aufrichtiger Gemüter besaß, Gerechtigkeit bewiesen; daher die Erzählungen von den Bekehrungen (2, 41 47; 4, 4; 6, 7) und die schönen Darstellungen von dem ersten Eifer der Judenchristen (2, 44 ff; 4, 34 ff; 5, 12 ff). Allein das Verhalten des Ananias und der Sapphira (5, 1 ff), die Unzufriedenheit der Hellenisten über die Hebräer (6, 1), die Vorwürfe der Judenchristen gegen Petrus (11, 2) geben Gelegenheit, zu zeigen, welche inneren Gefahren für die Kirche aus dem jüdischen Geist entstehen mußten. Dagegen erscheinen schon in diesem ersten Teil die Samariter (8, 5 ff) und der Äthiopier (8, 26 ff) als ungleich empfänglicher für das Christentum, und der römische Hauptmann trägt ein so reines Verlangen nach dem Heil seiner Seele, daß es wunderbarerweise erfüllt wird (10, 3 30 44). Noch klarer tritt dieser Gegensatz im zweiten Teil zu Tage. Derselbe ist eigentlich nur ein Nachweis der einen Wahrheit, daß Paulus sich vergebens um die Juden und erfolgreich um die Heiden bemüht hat. Überall geht der Apostel, getreu der Weisung des Herrn Matth. 10, 5 6 (vgl. 15, 24), zuerst in die Synagoge der Juden, um dort zu predigen (11, 19; 13, 5 14 44; 14, 1; 16, 13; 17, 1 10 17; 18, 4 19; 19, 8; 28, 17), und nimmt auch sonst schonende Rücksicht auf ihre Überzeugungen (13, 16 ff; 16, 3; 21, 26). Allein überall stoßen die Juden das dargebotene Heil von sich und erwidern die Predigt des Evangeliums mit Haß und blutiger Verfolgung (13, 45; 17, 5; 18, 6 12; 21, 30; 22, 22; 23, 12). Die Heiden dagegen freuen sich der Botschaft von Jesus, nehmen sie freudig an und treten dankbar in die Kirche ein (13, 7 48 52; 14, 1 26; 19, 17 ff). Sonach sind Paulus und Barnabas gezwungen, nach Jesu Wort (Matth. 10, 14) gegen die Juden den Staub von den Füßen zu schütteln und ihre Tätigkeit auf die Heiden zu beschränken (13, 46 51; 18, 6). Die Juden aber, welche zur Zeit der ersten Begeisterung bereits in die Kirche eingetreten sind, erregen durch ihren leidenschaftlichen Eifer für das Gesetz die erste Streitigkeit in der Kirche und veranlassen das Apostelkonzil, auf welchem die Rechte der Heiden festgestellt werden (15, 1 ff). Dies alles zusammengefaßt, erscheint der angegebene leitende Gedanke auf eigentümliche und gewiß bewußte Weise durch Anfang und Ende der Apostelgeschichte ausgedrückt. Die erste Predigt des hl. Petrus lautet: „So wisse denn das ganze Haus Israel" (2, 36). Nach langer Erzählung aber erscheint das Resultat des geschichtlich Vorgeführten in den Worten des hl. Paulus: „Richtig hat der Heilige Geist durch den Propheten Isaias zu unsern Vätern gesprochen ... das Herz dieses Volkes ist verstockt ... so sei euch denn kundgetan, daß den Heiden dieses Heil Gottes gesandt wird, und diese werden Gehör geben" (28, 25 ff). Indem nur noch hinzugefügt wird, daß der Apostel zu Rom, im Herzen des Heidentums, mit aller Zuversicht und ungehindert von dem Herrn Jesu Christo gepredigt habe, und damit die Aufgabe des Schriftstellers als gelöst dargestellt wird, läßt die Apostelgeschichte durchaus den Eindruck zurück, daß der Übergang des Christentums von den Juden zu den Heiden ein Hauptzweck der geschichtlichen Ausführungen gewesen ist.

Wie aber das dritte Evangelium die Verwerfung der Juden und die Auserwählung der Heiden als eine Wirkung der göttlichen Gnadenwahl darstellt, so sind auch in der Apostelgeschichte alle die übernatürlichen Tatsachen angeführt, wonach die angegebene Änderung als göttliche Veranstaltung und nicht bloß als Ergebnis menschlicher Willensbestimmung erscheinen muß. Schon an der Spitze der Darstellung erscheint der göttliche Auftrag (1, 8): „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde", d. h. in den Heidenländern. Dies steht in Übereinstimmung mit dem, was die Propheten geweissagt haben (13, 47; 15, 16). Der für die Heiden vorzugsweise bestimmte Apostel wird auf wunderbare Weise bekehrt (9, 3). Dem hl. Petrus wird die Absicht Gottes zum Heil der Heiden durch eine übernatürliche Erscheinung kundgegeben, bei welcher jedem Mißverständnis vorgebeugt wird (10, 11 ff). Der Heilige Geist selbst ist es, der Saulus und Barnabas zur Predigt unter den Heiden bestimmt (13, 2); ihren Weg leitet Jesus selbst durch übernatürliche Anweisung (16, 6 7 9). Ebenso wird Paulus bei allen Hindernissen, welche sich seinem Missionswerk entgegenstellen, durch göttliche Offenbarung belehrt, getröstet und gestärkt (18, 9; 21, 10 ff); insbesondere ist es Jesu ausdrücklicher Wille gewesen, daß Paulus nach Rom gekommen (23, 11; 27, 23). Wenn hinzugenommen wird, daß es ein Römer ist, für welchen dies alles geschrieben worden, so muß auch das als Absicht des Schreibers erscheinen, daß die Bekehrung der Heiden aus dem geschichtlichen Verlauf als übernatürliche Gnadenleitung Gottes kund werde.

Bemerkenswert ist nun aber, daß die Gründung des Christentums zu Rom, welche doch 28, 15 als geschehen vorausgesetzt wird, gar keine Erwähnung gefunden hat. Bloß der ἕτερος τόπος (nicht ἄλλος) 12, 17 konnte vielleicht für Theophilus darauf anspielen, insofern mit guten Gründen angenommen werden muß, daß der hl. Petrus bei der angeführten Gelegenheit seine Tätigkeit nach Rom verlegt hat. Es wird ja auch sonst in der Apostelgeschichte alles, was sich auf die Christengemeinde zu Rom bezieht, als bekannt vorausgesetzt; auch die zwei letzten Verse des ganzen Buches machen durchaus den Eindruck, daß nunmehr die eigene Erinnerung dessen, für den das Buch bestimmt ist, ausreiche. Wenn aber Theophilus, wie kaum zu bezweifeln ist, von Paulus für das Christentum gewonnen worden war, so mußte sich das Interesse des Neophyten nicht bloß auf die Verbreitung, sondern auch auf den Verbreiter des Glaubens richten. Wenn ferner, wie 28, 22 angibt, das Christentum auch zu Rom von den Juden bekämpft wurde, so konnte es nicht fehlen, daß Paulus ebenfalls Gegenstand von mancherlei Anzweifelungen und Verleumdungen wurde. Hatten doch zu Iconium nach 14, 18 die Juden vermocht, die höchste Begeisterung der Bewohner so umzuwandeln, daß sie den Apostel steinigten, und mußte doch Paulus im zweiten Brief an die Korinther sich gegen eine ganze Reihe von Nachreden verwahren, durch welche man seine Wirksamkeit zu untergraben suchte. Wer also Theophilus die Zuversicht des Glaubens verschaffen wollte, der mußte auch die übernatürliche Sendung und die apostolische Tätigkeit des hl. Paulus ins Licht stellen und so dem Schüler jeden Zweifel wegen seines Meisters benehmen. Daher wird die wunderbare Bekehrung des Heidenapostels nicht bloß im Kontext erzählt (9, 3), sondern aus dem Munde des Apostels wiederholt bestätigt (22, 3 ff; 26, 9 ff). Ferner wird der freundschaftliche Zusammenhang und die Lehrübereinstimmung zwischen Paulus und den übrigen Aposteln bestimmt hervorgehoben (9, 27; 15, 4 12; 21, 18), eine Übereinstimmung, welche auch faktisch in den Reden der beiden Apostel hervortritt (vgl. 2, 14 ff und 13, 16 ff; 3, 12 ff und 26, 22 23; auch 2, 34 ff und 13, 36 ff). Weiter stellt das Buch zu jedem Wunder aus der Tätigkeit des hl. Petrus ein analoges aus der Wirksamkeit des hl. Paulus (vgl. 3, 6 und 14, 9; 5, 5 und 13, 9;

5, 15 und 19, 12; 8, 17 und 19, 6; 9, 33 und 28, 8; 9, 41 und 20, 10; 12, 7 und 16, 26). Eine dritte Wirkung des Buches ist demnach auch die, daß der hl. Paulus in voller Berechtigung neben dem Apostelfürsten Petrus erscheint; und wenn auch diesem seiner Stellung gemäß die Initiative bei der Heidenbekehrung zufällt (10, 1 ff), so ist doch nach göttlicher Vorherbestimmung wie nach geschichtlicher Entwicklung die Bekehrung der Heiden das Verdienst des hl. Paulus.

Diese Auffassung vom Zweck der Apostelgeschichte wird auch durch die Auslassung einiger Daten bestätigt, welche anderwärts über die betreffenden Vorgänge zu finden sind. So steht in der Apostelgeschichte nichts über die Reise des hl. Paulus nach Arabien (Gal. 1, 17), weil diese außer direktem Zusammenhang mit seinem Bekehrungswerk steht. Der Streit zwischen Petrus und Paulus (Gal. 2, 11 ff) ist nicht erwähnt, weil der Vorgang einem Neophyten schwer verständlich war und möglicherweise seiner Pietät gegen einen der beiden Apostel Eintrag tun konnte. Dagegen wird die Auslassung von dem, was 1 Kor. 15, 32 und 2 Kor. 11, 18 bis 12, 12 über den Apostel mitgeteilt wird, wohl auf dessen eigenen Einfluß zurückzuführen sein, da 2 Kor. 11, 16 17 21 23 recht gut erkennen lassen, daß er nur im Falle äußerster Notwendigkeit sich zur Offenbarung seiner Verdienste verstanden hat. Nach dem nämlich, was oben S. 56—61 ausgeführt worden ist, muß die Abfassung der Apostelgeschichte selbstverständlich mit dem hl. Paulus in Verbindung gebracht werden.

509. Verfasser der Apostelgeschichte ist der hl. Lukas.

Diese Tatsache läßt sich auf dem Induktionswege durch innere Gründe nachweisen. Zuerst muß als feststehend gelten, daß die beiden Teile des Buches ein einheitliches Ganzes bilden und von dem nämlichen Verfasser herrühren. Dies geht namentlich aus einer Reihe von griechischen Wörtern und Redensarten hervor, welche dem Verfasser eigentümlich sind und in beiden Teilen zugleich vorkommen, wie ἀτενίζειν, δυνατός stark, ἱκανός zahlreich, κατά mit dem Genetiv der Ortsbestimmung, καθεξῆς, καθότι, οἶκος Familie, ὁμοθυμαδόν, ὑπάρχειν, ὑποστρέφειν, vor allem aber τέ, dessen Gebrauch für die Apostelgeschichte charakteristisch ist, und das im ersten Teil 56mal, im zweiten Teil 102mal vorkommt (bei Matthäus nur 4mal, bei Markus 1mal, in Johannes' Evangelium und Apokalypse 5mal, bei Jakobus 2mal, bei Judas 1mal, im Evangelium nach Lukas 8mal, bei Paulus 46mal). Da nun der Verfasser im zweiten Teil sich durch den Gebrauch der ersten Person (zuerst 16, 10 ἐζητήσαμεν, zuletzt 28, 16 εἰσήλθομεν) als Gefährten des hl. Paulus einführt, so muß sein Name in der sonst bekannten Reihe derselben enthalten sein. Aus dieser sind aber alle diejenigen auszuscheiden, welche in der Apostelgeschichte mit Namen genannt und in der dritten Person angeführt werden; denn es läßt sich wohl denken, daß ein Verfasser sich in der dritten Person, aber nicht, daß er sich in der dritten und der ersten Person zugleich anführt. Es kommen also Silas, Timotheus, Erastus, noch mehr Sopater mit den 20, 4 genannten Männern außer Betracht. An Titus kann auch nicht gedacht werden, da er nach 2 Kor. 2, 12 13 sich Apg. 20, 6 nicht hätte als Reisegefährten des Apostels in Troas bezeichnen können. Endlich bleiben Markus und die Philem. V. 24 sonst noch angeführten Mitarbeiter ausgeschlossen, weil ersterer bei Petrus war (s. oben S. 41 f) und Paulus letzteren erst in Rom kennen gelernt haben kann. Sonach ist die Möglichkeit auf die beiden immer zusammen genannten Demas und Lukas beschränkt. Da aber die Zusammengehörigkeit der Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium nach § 479 (S. 55) außer Frage steht und Demas nie als Verfasser des letzteren genannt worden ist, so geht aus der ganzen Untersuchung Lukas mit Sicherheit als Verfasser auch der Apostelgeschichte hervor.

Die kirchliche Tradition kennt auch keine andere Anschauung. Schon das Muratorische Fragment drückt sich darüber bestimmt aus (s. 1. Tl § 43). Bei Irenäus heißt es Adv. haer. 3, 14, 1 (VII 913): Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius eius in evangelio, ipse facit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate. Separatis enim, inquit, a Paulo et Barnaba et Ioanne, qui vocabatur Marcus, et cum navigasset Cyprum „nos venimus in Troadem". Klemens von Alexandrien sagt Adumbr. in 1 Ep. Petri (IX 732): Sicut Lucas quoque, et Actus Apostolorum stylo exsecutus etc.; Strom. 5, 12 (IX 124): καθὸ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει. Tertullian erklärt De iei. 10 (II 966): Cum in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu Sancto initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora. Origenes bemerkt Contra Cels. 6, 11 (XI 1308): ὡς ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ἔγραψεν. Die Apostolischen Konstitutionen sagen 2, 6 (I 605): ὥς που λέγει ὁ Λουκᾶς · ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν καὶ διδάσκειν, und Eusebius z. B. H. E. 3, 4, 4 (XX 220): ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσιν ἱστόρησεν. Demnach faßt der hl. Hieronymus (De vir. ill. 7; XXIII 619) die Überzeugung der Kirche in folgenden Worten zusammen: (Lucas) aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων praenotavit, cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit. Wenn der hl. Chrysostomus sagen konnte (In Acta Ap. hom. 1, 1; LX 13): πολλοῖς τουτὶ τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔνι γνώριμόν ἐστιν, οὔτε αὐτό, οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς, so liegt darin ein Tadel der betreffenden Christen, welcher nicht gegen, sondern für die Allgemeinheit der Tradition spricht. Ein im 9. Jahrhundert erwähnter Zweifel über den Verfasser der Apostelgeschichte (Phot., Ad Amphil. quaest. 123; CI 715) ist als Zitat zu betrachten.

Nach einer in neuerer Zeit von Blaß vorgebrachten Hypothese wäre die jetzige Gestalt der Apostelgeschichte das Ergebnis der Revision, welcher der hl. Lukas den Text vor Absendung an Theophilus unterzogen hätte; die ursprüngliche Niederschrift (gewissermaßen die Kladde) wäre im Cod. Cantabrigiensis D (s. 1. Tl § 93, 5) erhalten (s. die beiden Ausgaben von Blaß unter den Titeln: Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, edit. philologica, Göttingen 1895, und Acta Apost. secundum formam quae videtur Romanam, Lipsiae 1896). Diese Hypothese ist besonders verwertet bei Belser, Beiträge zur Erkl. der Apostelgeschichte, Freiburg 1897; vgl. Einl. 214 ff. Sie hat aber auch energischen und berechtigten Widerspruch gefunden; denn es ist ein Irrtum, auf den Verfasser eine Tatsache zurückzuführen, welche bloß schreibgeschichtliche Bedeutung hat und die Art der Vervielfältigung illustriert (vgl. Corssen in d. Göttinger Gelehrten Anzeigen 1896, 425 ff; Bousset in d. Theol. Rundschau I [1898] 410 ff; Felten in d. Literarischen Rundschau 1898, 103 ff). Gleich verfehlt ist der Versuch von Blaß, dieselbe Hypothese auf das Lukas-Evangelium anzuwenden, trotz der geistreichen Auseinandersetzung, weshalb hier der Cod. D die spätere, kürzere Textgestalt (die Reinschrift) repräsentiere (s. Blass, Evang. sec. Lucam sec. formam quae videtur Rom., Lipsiae 1897).

510. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte wird innerlich durch die Beschaffenheit der Quellen begründet, deren sich der hl. Lukas bei Abfassung des Buches bediente.

Auch hier sind die Angaben in der Vorrede zum Evangelium maßgebend, vgl. oben S. 66 f. Das Wort παρηκολουθηκώς jedoch erhält in Bezug auf die Apostelgeschichte einen eigentümlichen Doppelsinn, indem es nicht bloß metaphorisch jemanden bezeichnet,

der dem Vorgefallenen im Geiste folgt, sondern auch im eigentlichen Sinne jemanden, der persönlich dem Geschehenen angewohnt hat. Nach diesen beiden Bedeutungen verteilt sich die Kenntnis des hl. Lukas auf die beiden Hälften des Buches; im ersten Teil spricht er als Forscher, im zweiten als Augenzeuge. Hiermit hängt zunächst zusammen, daß die Darstellung im ersten Teil nur summarisch, im zweiten aber sehr ausführlich verfährt. Einige wollen auch, was kaum zur Evidenz gebracht werden kann, im ersten Teil eine mehr als im zweiten hebräisch gefärbte Sprachform entdecken. Dies würde ebenfalls bei Lukas, der graeci sermonis non ignarus fuit, eine Abhängigkeit von fremden Relationen, seien es schriftliche oder mündliche, dartun, obwohl die Beobachtung sich meist auf Reden beschränkt, die hebräisch gehalten und griechisch wiedergegeben sind. Jedenfalls war er imstande, sich über die hier angeführten Vorfälle genaue Kenntnis zu verschaffen. Was Kap. 1—12 erzählt wird, war alles öffentlich geschehen und der gesamten Kirche wohl bekannt. Bei einzelnen Vorgängen in Privatkreisen ist ausdrücklich bezeugt, daß sie alsbald zur öffentlichen Kenntnis kamen (9, 35 42). Auch die Bekehrung des äthiopischen Kämmerers verlief nicht ohne Zeugen (8, 38), und da er „auf seinem Weg mit Freuden fortzog", so ist anzunehmen, daß er die ihm gewordene Gnade auch weiter bekannt machte. Sonach konnte Lukas bei seinem Aufenthalt in Jerusalem (21, 17 ff) alles, was in dem ersten Teil der Apostelgeschichte steht, authentisch erfahren. Insofern aber in diesem Teil sich fast alles um die Person des hl. Petrus dreht, stand ihm später noch eine wohlunterrichtete Quelle zu Gebote, weil er nach Kol. 4, 10 14 und Philem. V. 24 (2 Tim. 4, 11) in längerem Verkehr mit Markus blieb und von diesem eingehenden Aufschluß über dessen Lehrer und Meister erhalten konnte. Die Vorrede zum Evangelium schließt übrigens 1, 1 auch die Möglichkeit nicht aus, daß es schon schriftliche Aufzeichnungen über jenen Abschnitt der Kirchengeschichte gab; gewiß gehört auch das, was Kap. 1—12 mitgeteilt ist, zu „dem an uns Vollbrachten". Für die Reden, welche mitgeteilt werden, namentlich für die vor Gericht gehaltenen, ist auch nach sonstiger Analogie nicht unwahrscheinlich, daß sie gleichzeitig oder bald nachher aufgeschrieben wurden, obwohl sie alle so kurz sind, daß sie wohl im Gedächtnis behalten und aus der Erinnerung wieder erzählt werden konnten. Nach allem diesem besteht bei dem in Rede stehenden Abschnitt die Hauptquelle des hl. Lukas in dem lebendigen Bewußtsein der ersten Kirche, deren Glieder, wie sie alles miteinander gemein hatten (2, 44), so auch sämtliche Erinnerungen über die Grundlegung der Kirche miteinander teilten. Wäre aber auch dies nicht gewesen, so stand dem hl. Lukas eine weitere Quelle in den Mitteilungen desjenigen Apostels zu Gebote, der selbst Träger aller christlichen Wahrheit und geschichtlichen Erinnerung war, und dessen Wirksamkeit der zweite Teil der Apostelgeschichte schildert. Schon das, was im ersten Teil über Paulus gesagt ist, muß auf dessen eigenen Angaben beruhen; dies zeigt eine Vergleichung von 9, 1 ff mit 22, 4 ff und 26, 9 ff deutlich. In gleicher Weise darf der Anfang des zweiten Teiles als Wiedergabe von persönlichen Mitteilungen des hl. Paulus betrachtet werden, bis mit 16, 10 der Verfasser als Augenzeuge in die Geschichte eintritt. Ob die zwischen den sog. Wir-Stücken liegenden Abschnitte 16, 18 bis 20, 3; 21, 26 bis 26, 32 aus eigener Teilnahme oder nach Pauli Erzählung berichtet werden, macht keinen weiteren Unterschied; jedenfalls hat der zweite Teil von Kap. 13 an die Bedeutung einer zuverlässigen biographischen Darstellung, um nicht zu sagen einer Selbstbiographie. Wenn nun aus allem diesem hervorgeht, daß Lukas die Möglichkeit besaß, seinen Stoff mit geschichtlicher Treue darzustellen, so läßt eine weitere Betrachtung auch mit Sicherheit schließen, daß er von dieser Möglichkeit den rechten Gebrauch machte; dies legt nämlich die Analogie derjenigen Mitteilungen nahe, welche aus anderweitigen Quellen kontrolliert werden können.

In neuerer Zeit ist wohl protestantischerseits behauptet worden, der hl. Lukas sei von Josephus abhängig; dagegen Zahn, Einl. II 394 f 414 f; Belser, Einl. 195 f 211 f.

511. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ist auch äußerlich durch Vergleichung mit denjenigen Schriften zu erhärten, welche für den behandelten Zeitabschnitt als Geschichtsquellen betrachtet werden können.

Vor allem läßt sich konstatieren, daß die Apostelgeschichte den geographischen Schauplatz vollkommen richtig darstellt. Im jüdischen Lande wird zuerst der Ölberg (1, 12) späteren Messungen ganz entsprechend bezeichnet. Die ὑδρα ὡραία (3, 2) nennt auch Josephus (B. Iud. 5, 14). Gaza war mit Jerusalem durch mehrere Wege verbunden, so daß für den einen südlich gelegenen die Angabe „dieser ist öde" (8, 26) ihre volle Berechtigung hat. Ebenso sicher werden die Örtlichkeiten in den griechischen Ländern und in Italien bezeichnet. Die Reise Saulus' und Barnabas' (13, 4 ff) von Antiochien über Seleucia nach Cypern, von Salamis über Paphus nach Perge und Antiochien in Pisidien, von dort über Iconium, Lystra und Derbe zurück nach dem syrischen Antiochien ist mit vollkommener Kenntnis verfolgt. Ähnliche Genauigkeit zeigen die Reiseangaben 15, 3; 15, 41 bis 18, 15; 27, 4 bis 28, 16. Philippi war wirklich die erste Stadt im östlichen Macedonien, welche man von der Insel Samothrake aus erreichte (16, 12), da Neapolis noch in Thracien lag, s. Pauli, Real-Enzykl. V 487; zur römischen Kolonie wurde sie von Octavianus erhoben, ebd. 1472. Thyatira (16, 14) war auch nach den Klassikern durch seinen Purpurhandel berühmt; vgl. Allioli, Bibl. Altertumsk. II, Landshut 1844, 526. Die Tres Tabernä erwähnt Cicero (Ad Att. 2, 12). Daß die Bewohner Athenas nach 17, 21 auf nichts so sehr dachten als darauf, Neuigkeiten zu hören, geht auch aus Aelian., Var. hist. 5, 13, und Demosth., Phil. 1, 4 hervor; ähnlicherweise läßt sich der superstitiöse Charakter derselben (17, 22) aus Pausan. 1, 24, 3 und Aelian., Var. hist. 5, 17 erhärten. Aus Pausan. 1, 1, 4 und Philostr., Apoll. 6, 3 geht hervor, daß es in Athen mehr als einen Altar gab, der die Inschrift trug: „Einem unbekannten Gott" (17, 23). Cäsarea in Palästina (23, 23) war nach Tacitus (Hist. 2, 79) erst vor kurzem Sitz des römischen Statthalters geworden.

Noch besser läßt sich die Richtigkeit der geschichtlichen Angaben in der Apostelgeschichte aus anderweitigen Quellen zeigen. Als Hohepriester erscheinen 4, 6 Annas und Kaiphas, obschon ersterer bloß von 6 bis 15 n. Chr. wirklich im Amt war. Nach jüdischem Gesetz nämlich bekleidete der Hohepriester seine Stellung lebenslänglich; war nun auch Annas von den Römern abgesetzt (Ios., Antt. 18, 2, 2), so wurde er doch für Angelegenheiten, welche das innere Leben des Judentums betrafen, noch als zuständig betrachtet und trat darum in solchen Fällen neben seinen Schwiegersohn Kaiphas, wie auch Luk. 3, 2 und Joh. 18, 13 diesen Tatbestand voraussetzen. Später erscheint 23, 2; 24, 1 der Hohepriester Ananias, welcher auch nach Ios., Antt. 20, 5, 2 f um diese Zeit regierte, und dessen herrischer, anmaßender Charakter wie 23, 2 so auch Ios., Antt. 20, 9, 2 bezeugt ist. Der Ausdruck „die Hohenpriester" (25, 2), aus deren Zahl 4, 6 noch Johannes und Alexander angeführt werden, bezeichnet die Angehörigen der wenigen Familien, aus welchen die regierenden Hohenpriester genommen wurden, s. Ios., B. Iud. 4, 3, 7; vgl. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes II, 3. Aufl., Leipzig 1898, 214 ff; Derselbe in den Theol. Stud. u. Kritt. 1872, 619 ff. Von Herodes Agrippa I., der 12, 1 ff genannt ist, berichtet Josephus (Antt. 19, 6, 1 f) mancherlei Züge, aus denen hervorgeht, wie sehr er „den Juden zu gefallen" suchte. Letzteren zuliebe verfolgte er nicht bloß die Christen, sondern bedrückte auch die Heiden, vgl. Ios., Antt. 19, 9, 1. Seinen Tod erzählt Josephus, obwohl in Nebenumständen abweichend, doch

in der Hauptsache ganz wie 12, 19—23, s. Eus., H. E. 2, 10, 2 (XX 160). Der zweite Agrippa erscheint 25, 13 als von seiner Schwester Berenice begleitet infolge eines offenkundigen Verhältnisses, das auch Iuv., Sat. 6, 156—160 gegeißelt wird. Ebenso entsprechen die einzelnen Züge, welche von den römischen Prokuratoren berichtet werden, genau dem Bilde, welches die klassischen Quellen von denselben entwerfen. Über Felix sagt Tacitus (Hist. 5, 9): Per omnem saevitiam ac libidinem ius regium servili ingenio exercuit. Aus solcher Gesinnung entsprang es, daß er Paulus gefangen hielt, um Geld für die Freigebung von ihm zu erlangen (24, 26). Die Jüdin Drusilla, welche 24, 24 als sein Weib genannt wird, war eigentlich die Gattin des Königs Azizus von Emesa; diesem hatte er sie abwendig gemacht und zur Übertretung des Gebotes, welches die Ehe mit einem Heiden untersagte, verleitet (Ios., Antt. 20, 7, 2). Hierdurch wird verständlich, warum Paulus vor den beiden von der Gerechtigkeit, von der Keuschheit und vom zukünftigen Gericht sprach, aber auch, warum Felix zitterte und ihn für diesmal entließ. Sein Nachfolger wurde im Jahre 60 auch nach den klassischen Quellen Porcius Festus; dieser war ein rechtlich gesinnter Mann, so daß er das Auftreten der Juden gegen Paulus richtig würdigte; wenn auch er 25, 9 sich den Juden gefällig erzeigen wollte, so dachte er an die nie ruhenden Umtriebe, welche im Jahre 60 bereits die später ausbrechende Revolution ankündigten. In Thessalonich gab es dann πολιτάρχαι, deren Kenntnis bei Lukas Bewunderung erregen muß, s. Belser, Einl. 154, nach Burton, The Politarchs: American Journal of Theology II (1898) 598 ff. Der 13, 7 genannte ἀνθύπατος Sergius Paulus ist durch eine in Cypern gefundene Inschrift verifiziert, s. Palma di Cesnola, Cyprus, London 1877, 425; Lightfoot, Illustrations of the Acts from recent discoveries, in der Contemporary Review XXXII (1878), 290; er wird auch von Plinius (Hist. nat. l. 2 et 18 Argum.) genannt. Gallio, der 18, 12 als Prokonsul in Achaia angeführt wird, ist aus den Klassikern unter dem Namen Annäus Novatus Gallio als Bruder des Philosophen Seneca und Adoptivsohn des Rhetors L. Junius Gallio wohlbekannt und wird auch bei ihnen wegen der Humanität gerühmt, von welcher sein Verfahren gegen Paulus einen Beweis liefert (L. Ann. Senec., Nat. quaest. 4, praef. 9. Tac., Ann. 15, 73. Stat., Silv. 2, 7 32). Von der Hungersnot unter Claudius (11, 28) erzählt Josephus (Antt. 20, 2, 5); die Vertreibung der Juden aus Rom durch den nämlichen Kaiser (18, 2) wird Suet., Claud. 25 berichtet. Der Protest des hl. Paulus (22, 25) gegen die Strafexekution stützte sich auf die Lex Valeria de provocatione und war ausdrücklich gegen die Provinzialstatthalter garantiert (Cic., In Verrem 5, 56 62 64); die Lex Porcia belegte mit schwerer Strafe, si quis verberasset necassetve civem Romanum (Liv. 10, 9. Gell. 10, 3). Geschulte Redner für die Anklage wie für die Verteidigung als Sachwalter aufzustellen (24, 1), war in der Kaiserzeit ganz gewöhnlich (Aelian., Var. hist. 9, 19). Der Name Tertullus kommt bei solchen Advokaten häufig vor (Plin., Ep. 9, 13. Suet., Tit. 4). Auch die Gefangenschaft, wie sie 12, 4 geschildert wird, war römische Ordnung; aus dem Soldatenstande, bei welchem sie als custodia militaris in Anwendung kam, ward sie allmählich auf andere Kategorien von Sträflingen ausgedehnt (Suet., Dom. 14. Tac., Hist. 4, 11). Daneben bestand auch der Hausarrest unter militärischer Bewachung zu Recht, wie ihn der hl. Paulus (28, 16 ff) erfuhr (Cic., In Vatin. 9. Tac., Ann. 2, 31).

In dieselbe Kategorie, wie die angeführten Beweisstellen, gehören die Angaben des Eusebius (H. E. 3, 39, 9; XX 297), wonach auch Papias, unabhängig von der Apostelgeschichte, über die Töchter des Diakons Philippus und Justus Barsabas zu erzählen weiß.

Historische Irrtümer hat die negative Kritik ohne Glück in der Apostelgeschichte aufzudecken gesucht. Zu der Zeit, da Paulus in Cypern war, soll diese Insel noch keine Provinz gewesen sein und folglich noch keinen Prokonsul gehabt haben können; allein die oben angeführte Inschrift widerlegt diese Behauptung, und auch Dio Cassius bezeugt 54, 4, daß schon Kaiser Augustus Cypern zur prokonsularischen Provinz erhoben hatte. Ähnlicherweise hat man die Benennung ἀνθύπατος für Gallio als fehlerhaft erklärt, weil Achaia nach Dio Cassius 53, 12 und Tac., Ann. 1, 76 von Tiberius zu einer provincia imperatoria bestimmt worden war. Allein Sueton erwähnt gelegentlich (Claud. 25), daß diese Provinz durch Claudius an den Senat zurückgegeben wurde, und so ist die genaue Kenntnis der zeitgenössischen Einrichtungen bei Lukas aufs neue konstatiert, vgl. Belsheim, Veiledning 25; Nösgen, Komm. über die Apostelgesch., Leipzig 1882, 341. Der in der Rede Gamaliels 5, 36 genannte Theudas ist aber nicht der Ios., Antt. 20, 5, 1 aus einer späteren Zeit erwähnte, obwohl Eusebius (H. E. 2, 11, 1; XX 161) ihn damit identifiziert; unter den Aufrührern und Bandenführern, welche jahrzehntelang Palästina unsicher machten, waren jedenfalls, wie mehrere Judas, so auch mehrere Theudas.

512. Die Apostelgeschichte hat in der Kirche von jeher als kanonisch gegolten.

Schon bei Polykarp (Phil. 1, 2; V 1005) wird Apg. 2, 24, und Martyr. Polyc. 7, 1 (V 1033) wird 21, 14 so in den Text eingeflochten, daß der Gedanke an ein Zitat aus einer kanonischen Schrift naheliegt. Dasselbe gilt wohl von 2, 44 45 und 4, 32 in der Διδαχὴ τῶν ἀποστ. 4, ed. Bryenn. p. 21. Klarer werden solche Reminiszenzen bei Justin dem Martyrer (Apol. I c. 49; VI 401, s. 13, 37; Dial. 68; VI 633; s. 2, 30). Ebenso ist im Brief an Diognet (3, 4; II 1172) die Anspielung auf Apg. 17, 24 unverkennbar. Das Gleiche gilt vom Brief der Kirchen zu Vienne und Lyon mit Bezug auf 7, 59 (Eus., H. E. 5, 2, 5; XX 436). Bestimmtere Zeugnisse bilden die Itala und die Peschittho durch Aufnahme, das Muratorische Fragment durch ausdrückliche Erwähnung des Buches (s. 1. Tl § 43). Die Acta Pauli et Theclae, welche aus dem 2. Jahrhundert stammen, legen c. 16 Paulus eine Rede in den Mund, welche aus Apg. 24, 21; 23, 6; 17, 3 5 30 31 genommen ist. Mit Irenäus beginnen ganz unzweifelhafte Anführungen aus der Apostelgeschichte als aus einer Schrift des hl. Lukas (Adv. haer. 3, 14, 1 2; 15, 1; VII 913 917). Die Stelle 17, 25 wird sowohl von Tatian (Or. c. Graec. 4; VI 813) als von Athenagoras (Leg. 13 16; VI 916 920) zu ihren apologetischen Zwecken verwendet. Klemens von Alexandrien bezieht sich in den oben S. 99 angegebenen Stellen auf die Apostelgeschichte als auf ein kanonisches Buch; ebenso Tertullian (De iei. 10; II 966. De praescript. 22; II 34. Adv. Marc. 5, 2 3; II 472 473. De bapt. 10; I 1211). Auch die Klementinen (Recogn. 1, 65; I 1242) und die Apostolischen Konstitutionen (2, 61; I 750) berufen sich auf Apg. 5, 38; 20, 28; 1, 1. Origenes zitiert Ep. ad Afr. 9 (XI 69) die Worte des hl. Stephanus 7, 52, C. Cels. 6, 11 (XI 1308) die Stellen 5, 36 37, Hexapl. in Ps. 2, 8 (XVI 575) die Anführung 13, 33 offenbar als biblisch. Spätere Zeugnisse sind nicht nötig.

513. Eine besonders große Wichtigkeit hat die Apostelgeschichte deswegen, weil sie für die Briefe des hl. Paulus die historischen Erklärungsgründe an die Hand gibt. S. darüber unten S. 106, § 518 ff.

Zu allen hier berührten Fragen vgl. die ausführliche Einleitung bei Felten, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Freiburg i. Br. 1892.

Dritter Abschnitt.

Die didaktischen Bücher des Neuen Testamentes.

1. Allgemeines.

514. Als didaktische Schriften stehen im Neuen Testament nur Briefe der Apostel, welche bei bestimmten Veranlassungen geschrieben worden sind, aber wegen der Wichtigkeit ihres Inhaltes allgemeine Verbreitung gefunden haben.

Der Kanon enthält im ganzen 21 Briefe. Aus dieser Zahl rühren 14 von Paulus, einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes und einer von Judas Thaddäus her. Ob diese oder andere Apostel noch mehr Briefe geschrieben haben, läßt sich weder bejahen noch verneinen. Man muß nach 1 Kor. 5, 9 annehmen, daß Paulus außer den beiden vorhandenen noch einen Brief an die Korinther geschrieben hat, welcher verloren gegangen ist; der syrisch abgefaßte Brief, welcher für dieses Schreiben ausgegeben wird, ist apokryph, obwohl der hl. Ephräm ihn für echt gehalten hat (s. Vetter in der Tüb. Quartalschr. 1890, 610). Daß Paulus ferner einen Brief an die Laodiceer geschrieben habe, ist ein Irrtum, der aus Mißverständnis von Kol. 4, 16 hervorgegangen ist (s. 1. Tl § 51). Bei einem so regen Verkehr, wie der hl. Paulus nach 2 Kor. 11, 28 unterhielt, läßt sich annehmen, daß das Briefschreiben nichts Ungewöhnliches für ihn war; dies bestätigen auch die Stellen 1 Kor. 16, 3. 2 Kor. 10, 9. 2 Thess. 3, 17. Für die übrigen Apostel wird gewiß auch die Notwendigkeit, Briefe zu schreiben, wiederholt eingetreten sein. Sonach läßt sich wohl denken, daß Schriftstücke von der Hand der Apostel verloren gegangen sind. Allein es findet sich im Altertum auch nicht die leiseste Spur, daß je ein anderes apostolisches Schreiben für kanonisch angesehen worden wäre als die vorhandenen 21 Briefe.

Für diese würde sich vielleicht besser der Name Sendschreiben oder Hirtenbriefe eignen. Denn es sind nur drei darunter (Philemon, 2 u. 3 Johannis), welche an einzelne Personen zu persönlichen Zwecken geschrieben sind. Drei andere (1 u. 2 Tim., Titus) sind zwar an einzelne Personen geschrieben, fassen aber deren Stellung und Aufgabe ins Auge, so daß sie hierdurch verallgemeinert erscheinen. Die große Mehrzahl der Briefe ist an einzelne Gemeinden oder in noch weiterem Umfange an ganze Kirchenprovinzen gerichtet; der Brief an die Epheser war als Rundschreiben für eine Reihe einzelner Gemeinden bestimmt. Ja der erste Brief des hl. Johannes könnte an die ganze Christenheit gerichtet erscheinen, wenn nicht sein Zusammenhang mit dem vierten Evangelium ihm eine beschränktere Adresse anwiese. Da aber die Apostel selbst (Kol. 4, 16. 1 Thess. 5, 27. 2 Petr. 3, 1 16) für ihre Schreiben den Namen ἐπιστολή gebrauchen, so ist die Bezeichnung „Briefe" allgemein üblich geworden. Wie schon aus den zuerst angeführten Stellen hervorgeht, galten die apostolischen Briefe als Gemeingut der einzelnen Kirchen, an welche sie gerichtet waren; dies führte zu der Aufbewahrung, Bezeugung und Sammlung derselben, von welcher im 1. Tl § 39 und 40 die Rede gewesen ist.

515. Die Briefe sind das aufs Leben angewandte Evangelium, d. h. sie entwickeln die von Jesu gebrachten Glaubens- und Sittenwahrheiten mit Anwendung auf gegebene Verhältnisse.

Vor seinem Abschiede hatte der Heiland den Aposteln gesagt: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen; wenn er aber gekommen sein

wird, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in die ganze Wahrheit einführen" (Joh. 16, 12). Das Verständnis nun, welches die Apostel durch die Herabkunft des Heiligen Geistes gewonnen hatten, konnten dieselben nicht bloß bei der ersten Predigt des Evangeliums, sondern noch mehr bei entstandenen Unklarheiten und Mißverständnissen beweisen. Solche Irrungen waren aber bei Ausbreitung einer Religion, welche eine ganz neue Welt von Ideen brachte, schon auf dem Gebiete der Erkenntnis unvermeidlich. Noch schwieriger war es, in einer zuchtlosen Welt das Sittengesetz Jesu Christi durchzuführen, ohne daß die Extreme von pharisäischer Engherzigkeit und falscher Freiheit dabei Platz griffen. Dann ging auch in der arglosen jungen Christenheit sehr bald das Wort des Herrn in Erfüllung, daß der Feind Unkraut unter den Weizen säe. Diejenigen Christen, welche erst Juden gewesen waren, konnten sich nicht in den Gedanken finden, daß die Auserwählung vor den Heiden, welche durch die Beschneidung angezeigt war, im Christentum keine Bedeutung mehr haben solle, und so traten unberufene Lehrer mit der Behauptung auf, die Haltung des mosaischen Gesetzes sei eine Vorbedingung zur Erlangung des christlichen Heiles. In der griechischen Welt aber hatte die Philosophie, deren diese sich rühmte, mancherlei Irrtümer geboren, welche mit den neu auftretenden christlichen Lehren Ähnlichkeit zu haben schienen, und so ward die falsche heidnische γνῶσις durch Lehrer, welche den Schein der Wissenschaftlichkeit für sich hatten, dem Christentum amalgamiert. Was die spätere Zeit Doketismus und Gnostizismus nannte, das alles trat in seinen Anfängen schon zu apostolischer Zeit hervor und drohte die junge Kirche in ihrer Wurzel zu vergiften. Wie nun jeder Gegensatz des Irrtums zu klarerer Erkenntnis und Formulierung der Wahrheit führt, so hatten die Apostel auch gerade durch diejenigen Erscheinungen in der ersten Kirche, welche sonst zu beklagen waren, Gelegenheit, ein tieferes Verständnis der christlichen Glaubens- und Sittenlehre anzubahnen. Für uns haben die so hervorgerufenen Erörterungen besondere Wichtigkeit, weil sie sich jedesmal an konkrete Erscheinungen anknüpfen, deren Beschaffenheit eine möglichst genaue Darlegung der fraglichen Lehren gefordert und vermittelt hat. So sehr man daher auch festhalten muß, daß, wie die neutestamentlichen Schriften überhaupt, so besonders die Briefe nur aus gegebenen Veranlassungen hervorgegangen sind und nirgendwo ein Kompendium der Glaubens- und Sittenlehre bieten, so ist es doch gewiß, daß die Lehre Jesu Christi in den Briefen der Apostel eine Entfaltung und Beleuchtung gefunden hat, welche uns erst ganz dieselbe zu verstehen gestattet. Daher sind auch vorzugsweise die Briefe der Ausgangspunkt und die Quelle für die theologische Wissenschaft geworden.

516. Nach Sitte ihrer Zeit haben die Apostel ihre Briefe nur in Reinschriften von fremder Hand abgeschickt. Das Konzept haben sie vermutlich diktiert; doch läßt sich hierüber nichts Zuverlässiges ermitteln.

Zunächst steht es fest, daß die Briefe des hl. Paulus von fremder Hand geschrieben waren. Im Brief an die Römer 16, 22 nennt sich ausdrücklich ein Tertius als ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ταύτην und schickt seinen Gruß. Seit dem zweiten Thessalonicherbrief schreibt Paulus als Erkennungszeichen unter alle Briefe einen eigenhändigen Gruß; ein Beweis, daß das übrige nicht von seiner Hand geschrieben war. 2 Thess. 3, 17. Zum Galaterbrief schrieb er 6, 11—18 einen eigenhändigen Zusatz als Beweis der Wichtigkeit, welche er dem behandelten Gegenstande beilegte. Da es nun allgemein im griechischen Altertum gebräuchlich war, die Briefe einem ταχυγράφος zu diktieren und sie dann vom καλλιγράφος abschreiben zu lassen, so wird dies auch wohl bei Paulus der Fall gewesen sein. Da dieser Apostel im Anfang einiger Briefe noch einen „Bruder" als Mitabsender nennt (1 Kor. 1, 1 Sosthenes. 2 Kor. 1 1. Phil. 1, 1. Kol. 1, 1 Timotheus), so hat man wohl geglaubt, darin den Schreiber

erblicken zu sollen; dies wird aber dadurch unwahrscheinlich, daß in beiden Thessalonicherbriefen neben Paulus noch Silas und Timotheus, im Galaterbrief aber „alle Brüder, welche bei mir sind", genannt werden. Bei den übrigen Aposteln fehlt außer der allgemeinen Analogie jeder Anhaltspunkt, um über diese Frage etwas zu entscheiden. Aus 2 Petr. 3, 1 kann nicht gerade gefolgert werden, daß der Verfasser eigenhändig geschrieben habe; wohl aber ließe sich aus den Ausdrücken 1 Joh. 1, 4; 2, 1 7 u. ö. 2 Joh. V. 12. 3 Joh. V. 13 schließen, daß der hl. Johannes seine Briefe selbst niedergeschrieben habe.

517. Seit alter Zeit hat man von den Briefen des hl. Paulus die der übrigen Apostel als „katholische" getrennt und letztere als eine eigene Klasse im Kanon behandelt.

Das Nähere darüber s. oben S. 1, § 442, und unten § 619 ff. Der Grund ist darin zu suchen, daß die letzteren nicht, wie die ersten, eine bestimmte Aufschrift als Adresse haben, wonach sie benannt werden können.

2. Die Briefe des hl. Paulus.

1) Reihenfolge.

518. Der hl. Paulus, welcher früher Saulus hieß, war aus dem jüdischen Stamme Benjamin zu Tarsus in Cilicien geboren und war römischer Bürger. Er erhielt in seiner Heimat eine sorgfältige geistige Ausbildung, erlernte aber daneben nach alter Sitte auch ein Handwerk. Dann ward er nach Jerusalem geschickt, um bei Gamaliel das Gesetz zu studieren. So wurde er Pharisäer, und er konnte später von sich sagen, daß er alle seine Altersgenossen an jüdisch-theologischem Wissen übertroffen habe. Mit der äußeren Zugehörigkeit zum Pharisäertum verband er aber auch den fanatischen Eifer, welcher den meisten Pharisäern eigen war, und machte sich deswegen bald als Verfolger der Christen bekannt.

Quelle für diese Angaben ist zunächst die Apostelgeschichte. Da aber eine Reihe von Daten in den dem hl. Paulus zugeschriebenen Briefen mit den Angaben jenes Geschichtsbuches vollständig übereinstimmt, so können auch diese schon vorläufig, ehe noch die Echtheit der Briefe bewiesen ist, zur Verwendung kommen.

Paulus führte ursprünglich den jüdischen Namen Saulus, welcher aus der Septuaginta bekannt ist und bei den Hellenisten nicht selten war. Über seine Eltern ist bloß bekannt, daß der Vater ein Benjaminit (Phil. 3, 5) und Pharisäer war (Apg. 23, 6). Wie er, war auch der Sohn „ein jüdischer Mann aus Tarsus, Bürger einer nicht unberühmten Stadt in Cilicien" (ebd. 21, 39). Tarsus hatte von Augustus Selbständigkeit und Abgabenfreiheit erhalten, allein das römische Bürgerrecht war damit nicht verbunden; wenn also Paulus dieses von Geburt hatte (ebd. 22, 28), so muß einer seiner Ahnen sich dasselbe erkauft oder sonst erworben haben. Da er auf hellenischem Boden aufwuchs, so ward er frühzeitig mit der griechischen Sprache und ihrer Literatur vertraut; die Kenntnis der ersteren verrät der flüssige Gebrauch derselben in seinen Briefen, die der letzteren die Anwendung, welche er von Stellen des Aratos (Apg. 17, 28), des Menander (1 Kor. 15, 33), des Epimenides (Tit. 1, 12) macht. Vermutlich ward Paulus noch zu Tarsus angehalten, ein Handwerk zu lernen. Das Geschäft des σκηνοποιός nämlich, welches er nach Apg. 18, 3 verstand, ward hauptsächlich in Cilicien betrieben; aus dem zottigen Haar der vielen dort gehaltenen Ziegen ver-

fertigte man ein grobes Gewebe, das zu Teppichen und Zeltbehängen diente und von seiner Heimat den Namen Cilicium führte (vgl. übrigens Felten, Apostelgesch. 340). Bei der Anleitung zu diesem Gewerbe lag auf seiten der Eltern wohl weniger das Bestreben zu Grunde, ihrem Sohn für immer den Broterwerb zu sichern, als vielmehr ihn zum künftigen Gesetzeslehrer auszurüsten; denn den Rabbinen war eifrig anempfohlen, äußere Arbeit mit dem Gesetzesstudium zu verbinden. Vgl. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu, Erlangen 1868, 69 ff. Der Talmud hat von Gamaliel, dessen Schüler Paulus werden sollte, den Spruch aufbewahrt: „Schön ist das Gesetzesstudium neben weltlicher Beschäftigung; denn die Bemühung um beides hält fern die Sünde, und jedes Studium, womit kein Geschäft verbunden ist, führt schließlich zum Müßiggang und zieht die Sünde nach sich" (Pirke Aboth 2, 2). Indes machte der hl. Paulus später von seinem Gewerbe in edelmütiger Weise Gebrauch, um seinen Unterhalt zu erwerben und niemandem zur Last zu fallen (1 Kor. 4, 12. 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3, 8). Das einfache Gewerbe erforderte keine lange Lehrzeit, und Saulus' Eltern konnten ihn daher schon frühzeitig für geeignet halten, seinen eigentlichen Beruf anzutreten. Um Gesetzeslehrer zu werden, mußte man eine der Anstalten besuchen, an welchen die Meister des Gesetzesstudiums ihre Schüler versammelten; Saulus ward nach Jerusalem geschickt und „saß zu den Füßen Gamaliels" (Apg. 22, 3). Ohne Zweifel wirkte zur Wahl dieser Stadt auch der Umstand mit, daß Paulus daselbst eine Schwester verheiratet hatte (ebd. 23, 16). Wenn er sagt, er sei ἀνατεθραμμένος in Jerusalem gewesen (ebd. 22, 3), so läßt sich daraus schließen, daß er etwa mit fünfzehn Jahren dahin gebracht wurde und so von Geburt zu Tarsus, durch Erziehung aber zu Jerusalem seine Heimat hatte. Seinem feurigen, ungezügelten Charakter war die Gesetzesstrenge und der Nationalitätsschwindel der Pharisäer ganz entsprechend; „er lebte nach der strengsten Sekte seiner Religion als Pharisäer" (ebd. 26, 5), und wie die leidenschaftliche Aufregung, welche damals das ganze Judentum beherrschte, so teilte er auch den Fanatismus, welcher sich beim Auftreten des Christentums gegen dessen Bekenner wandte. Bei der Steinigung des hl. Stephanus, an der er sich seines jugendlichen Alters wegen selbst noch nicht beteiligen konnte, verwahrte er die Kleider der Steiniger „und hatte Gefallen an seiner Ermordung" (ebd. 7, 60), magis saeviens omnes adiuvando, quam suis manibus lapidando, wie der hl. Augustinus sagt (Serm. 279, 1; XXXVIII 1275). Die mit diesem Justizmord gegebene Losung fand in seiner Gesinnung einen bereiten Widerhall, so daß er sich zum dienstwilligen Werkzeug der pharisäischen Verfolgungswut hingab: „er verwüstete die Christengemeinde, drang in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und lieferte sie in das Gefängnis" (Apg. 8, 3; 22, 4; 26, 9—11).

519. Da nach Stephanus' Tode die Christen sich aus Jerusalem verloren, so fehlte dort bald der Gegenstand, an welchem Saulus seinen Eifer auslassen konnte. Er wollte daher die Christen in Damaskus aufsuchen und ließ sich vom Hohenpriester offizielle Vollmacht geben, dieselben gefänglich nach Jerusalem einzuliefern. Auf dem Wege dahin aber ward er wunderbar zum Christentum bekehrt. Nachdem er getauft worden, zog er sich nach Arabien in die Einsamkeit zurück, ging dann wieder nach Damaskus und trat nun als Prediger des Evangeliums daselbst auf. Von den Juden deshalb verfolgt, mußte er sich flüchten und begab sich, um den hl. Petrus zu sehen, nach Jerusalem. Hier trachteten ihm die Juden abermals nach dem Leben, so daß er sich über Cäsarea nach Tarsus zurückzog. Von hier reiste er mit Barnabas nach Antiochien und ward später mit diesem während

einer Hungersnot zur Unterstützung der Christen nach Jerusalem abgeordnet. Beide kehrten mitsamt nach Antiochien zurück und erhielten daselbst auf Anweisung des Heiligen Geistes die Bischofsweihe.

Warum Saulus gerade Damaskus zum Felde seiner Verfolgung ausgewählt hatte, ist nicht klar. Ein zufälliger Grund zur Reise, bei dem er nur gelegentlich seinem fanatischen Eifer hätte genügen wollen, ist durch Apg. 22, 5 ausgeschlossen, wo die Aufsuchung der Christen ausdrücklich als Zweck seiner Reise bezeichnet wird. Vermutlich hatten sich nach Damaskus als ins Ausland besonders viele Christen aus Jerusalem geflüchtet; wenigstens sagt Ananias Apg. 9, 13, er habe über Saulus' Verfolgungswut von vielen gehört. Die Verfolgungsbriefe des Hohenpriesters entsprachen dem damaligen Recht. Der Abfall von der jüdischen Religion ward als ein Verbrechen angesehen, das zur Kompetenz des Synedriums gehörte, und der Gewalt des letzteren unterstellten sich freiwillig auch die Gemeinden in der Diaspora. Vgl. Schürer, Gesch. des Jüd. Volkes II 158 527. Über die Veränderung, welche auf der Reise mit Saulus vorging, ist Apg. 24, 4—16 und 26, 9—18 als Kommentar zu 9, 3—19 hinzuzuziehen; durch die dreifache Darstellung wird die Geschichtlichkeit des ganzen Vorganges in glaubwürdigster Weise dokumentiert. Von Saulus' Aufenthalt in Arabien gibt nur Gal. 1, 17 Nachricht. Der Gegensatz zu V. 16 οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι läßt erkennen, daß dieser Aufenthalt einen Zweck hatte, welcher mit seiner Berufung im Zusammenhang stand; vermutlich hat der Apostel dort in der Stille sich durch Betrachtung und Abtötung auf sein Amt vorbereitet. Der Aufenthalt daselbst samt der darauf folgenden Wirksamkeit zu Damaskus füllt die Gal. 1, 18 genannten drei Jahre aus, welche von seiner Bekehrung an zu zählen sind. Damaskus war damals durch einen Handstreich in die Gewalt des nabatäischen Königs Aretas V. gekommen; nachdem derselbe Herodes Antipas aufs Haupt geschlagen hatte und vor der Rache des gegen ihn ausgesandten Vitellius durch Tiberius' Tod gesichert war, benutzte er die kraftlose Regierung Caligulas, um die schon früher von den Nabatäern besetzt gehaltene Stadt wieder an sich zu reißen (Ios., Antt. 18, 5, 1 ff). Den in Damaskus äußerst zahlreichen Juden wollte sich der nabatäische Statthalter gefällig beweisen und lieh deswegen seine Hand zu Saulus' Verfolgung; wie er derselben entrann, steht Apg. 9, 25 und 2 Kor. 11, 33. So sehr er nun auch seiner göttlichen Sendung sich bewußt war, so wollte Saulus doch seine Wirksamkeit nicht ausüben, ohne die zu Recht bestehende oberste Lehrgewalt des Apostelfürsten Petrus anerkannt zu haben; daher reiste er nach Jerusalem ἱστορῆσαι Κηφᾶν (Gal. 1, 18), d. h. um sich mündlich mit Petrus über die Predigt und die Einführung christlicher Ordnung zu verständigen. Die Christen in Jerusalem aber zogen sich scheu vor ihm zurück, und nur durch Barnabas' Vermittlung gelang es ihm, bei Petrus und Jakobus Vertrauen zu gewinnen (Apg. 9, 27. Gal. 1, 18 19). Indes dauerte dieser Aufenthalt zu Jerusalem nicht lange. Da er freimütig den Namen Jesu bekannte und sich mit den hellenistischen Juden in Disputationen einließ, suchten diese ihn zu töten. Die Christen bemühten sich daher, ihn anderswohin zu schaffen, und eine übernatürliche, im Tempel erhaltene Mitteilung bewog ihn, sich diesem Verlangen zu fügen (Apg. 9, 30; 22, 18 ff). Er ging zuerst nach Cäsarea, von da in seine Vaterstadt Tarsus und verweilte daselbst etwa ein Jahr lang. In diese Zeit fällt die wunderbare Bekehrung, welche Petrus bezüglich der Aufnahme von Heiden in die Kirche erhielt (ebd. 9, 32 bis 11, 18); dieselbe sollte vor allem an Paulus ihre Früchte tragen. Es hatte sich nämlich inzwischen in Antiochien eine Christengemeinde gebildet (ebd. 11, 19—21), und Barnabas wurde von Jerusalem aus dahin geschickt, um dieselbe zu organisieren. Hierbei glaubte er an Saulus den besten Helfer

gewinnen zu können und nahm deswegen seinen Weg über Tarsus, um denselben nach Antiochien mitzunehmen. Jedenfalls wurden die neuen Erfahrungen, welche Barnabas ihm mitteilen konnte, von nun an für seine Tätigkeit entscheidend, und es ward ihm klar, was er Gal. 2, 8 als seinen Beruf verkündigt. Die beiden Freunde blieben in gemeinschaftlicher Tätigkeit ein ganzes Jahr zu Antiochien und hatten großen Erfolg, so daß die Christengemeinde daselbst von den Römern zuerst als eine selbständige Korporation anerkannt wurde und die Benennung Christiani erhielt. Die von Agabus geweissagte Hungersnot ward Anlaß, daß man Saulus und Barnabas mit dem Ertrag einer Sammlung nach Jerusalem schickte. Hier waren inzwischen wichtige Begebenheiten vorgegangen: Jakobus war hingerichtet, Petrus eingekerkert und wunderbar befreit, Herodes von Gott geschlagen worden. Als hierdurch Petrus genötigt ward, an „den andern" Ort zu gehen, wurde Barnabas' Vetter Markus sein Begleiter; später muß letzterer wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein, da er bei der Reise des Saulus und Barnabas daselbst anwesend war, und seine verwandtschaftlichen Beziehungen zu Barnabas waren wohl Ursache, daß die beiden Apostel ihn bei der Rückreise mit nach Antiochien nahmen. Hier konnte er Zeuge davon sein, wie seine beiden Freunde durch übernatürliche Fügung zur Predigt des Christentums unter den Heiden berufen wurden, und bei dem erhebenden Eindruck der Bischofsweihe ward ihm der Entschluß nicht schwer, die beiden Apostel auf ihrer ersten Missionsreise zu begleiten (Apg. 8, 1 bis 13, 3).

520. Nach ihrer Ordination unternahmen Saulus, der sich bald Paulus nannte, und Barnabas nebst Markus ihre erste Missionsreise durch Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien.

Die Worte Apg. 13, 4 sind wohl dahin zu verstehen, daß die beiden Apostel auch bei Wahl ihres Weges dem Zuge des Heiligen Geistes folgten. Ihr erstes Ziel war das üppige Cypern, die Heimat des hl. Barnabas; sie begaben sich also nach Seleucia (ἐπιθαλασσία, 1 Mach. 11, 8) an die Meeresküste und fuhren von dort hinüber. In Paphus trafen sie mit dem römischen Prokonsul Sergius Paulus zusammen, der ihnen guten Willen entgegenbrachte. Ein Magier indes, der sich selbst Elymas, den „Weisen", nannte, stellte der Lehre der Apostel Sophismen und Verdächtigungen entgegen, bis er durch Saulus im Namen des allmächtigen Gottes mit Blindheit gestraft wurde. Dies machte solchen Eindruck auf den Prokonsul, daß er sich taufen ließ. Seitdem erscheint Saulus immer unter dem Namen Paulus; nach der Meinung des hl. Hieronymus (De vir. ill. 6) war dies ein Andenken an diese erste Frucht seiner apostolischen Tätigkeit. Vermutlich aber hatte er schon zu Tarsus neben seinem jüdischen diesen römischen Namen erhalten und benutzte ihn jetzt als den bei der Heidenbekehrung nützlicheren. Vgl. Schäfer, Einl. in das N. T., Paderborn 1898, 64. Jedenfalls gab die Anwesenheit der beiden Apostel auch zu weiteren Bekehrungen und zur Gründung einer Gemeinde auf Cypern Veranlassung. Wahrscheinlich bewährte sich bei dieser Tätigkeit ebenso wie bei der Bestrafung des Elymas der Gnadenreichtum und die Energie des hl. Paulus in besonders auffallender Weise, so daß er in der Apostelgeschichte von nun an unverkennbar in den Vordergrund tritt. Während es noch Apg. 13, 7 heißt, Sergius Paulus habe „Barnabas und Saulus" zu sich gerufen, wird V. 13 der Verlauf ihrer Missionstätigkeit schon mit den Worten eingeleitet, daß οἱ περὶ Παῦλον von Paphus nach Perge in Pamphylien gereist seien. Hier ward das bisher so einträchtige Zusammenwirken dadurch gestört, daß Markus sich nicht entschließen konnte, die ferneren Mühen der Missionsreise zu teilen, und im Heimweh nach Hause reiste. Paulus und Barnabas zogen daher ohne ihn weiter nach Antiochia in Pisidien. In dieser Stadt

ging zuerst der Ratschluß Gottes in Bezug auf die Verwerfung der Juden und die Auserwählung der Heiden in Erfüllung. Die Apostel traten in der Synagoge nicht ohne Erfolg auf, stießen aber bald auf den Widerspruch der Juden und wendeten sich deswegen unter feierlichem Proteste an die Heiden, so daß die Gemeinde hier aus Heidenchristen gebildet wurde. Die Juden aber wußten einflußreiche Personen dafür zu gewinnen, daß den Aposteln der Aufenthalt in der Stadt unmöglich gemacht wurde, und die beiden zogen deswegen weiter nach Iconium. Auch hier predigten sie zuerst in der Synagoge, so daß sowohl von den Juden als von denjenigen Heiden, welche Neugier und religiöses Bedürfnis in die Synagoge führte, eine große Anzahl zum Christentum übertrat. Die hierdurch wieder hervorgerufene Verfolgung der Juden duldeten sie bis zum äußersten, mußten aber schließlich doch, um ihr Leben zu retten, nach Lykaonien fliehen und hielten sich meist zu Lystra auf. Als Paulus hier einen Lahmgeborenen heilte, wollte das Volk die Apostel wie Götter verehren; trotzdem gelang es einigen von Antiochien und Iconium hergekommenen Juden, dasselbe wieder so aufzuwiegeln, daß Paulus gesteinigt und für tot aus der Stadt geschleift wurde. Indes erholte er sich wieder und konnte mit Barnabas weiter nach Derbe reisen. Auch hier war ihre Wirksamkeit gesegnet genug; indes begriffen sie, daß sie sich selbst wie ihr Werk keinen weiteren Gefahren aussetzen durften, und begaben sich daher über Pisidien und Pamphylien wieder nach Antiochien, um dort längere Zeit zu bleiben (Apg. 13, 4 bis 14, 27).

521. Bei ihrer Rückkunft nach Antiochien erhoben sich dort Uneinigkeiten über die Frage, ob auch die Heidenchristen zur Beobachtung des jüdischen Zerimonialgesetzes verpflichtet werden müßten, oder ob die Heiden, ohne erst Juden zu werden, getauft werden könnten. Da der Streit nicht zur Entscheidung kam, so wurden Paulus und Barnabas mit einigen Abgesandten nach Jerusalem geschickt, um dort die Sache mit den Aposteln zu beraten. So kam das sog. Apostelkonzil zu stande, auf welchem die Freiheit der Christen von dem mosaischen Zwange ausgesprochen wurde. Mit dieser Nachricht reisten sie nach Antiochien zurück, woselbst dieselbe große Freude bereitete.

Der Hader zwischen Judenchristen und Heidenchristen war während des ganzen apostolischen Zeitalters für die junge Kirche die größte Gefahr, welche sie zu bekämpfen, und für Paulus insbesondere die größte Schwierigkeit, welche er zu ertragen hatte. Die Israeliten konnten sich auch als Christen nicht von dem Gedanken losmachen, daß sie als Söhne Abrahams eine bevorzugte Nation seien. Statt aber diese Auszeichnung durch vorherigen Eintritt der Heidenchristen in die Synagoge bestätigt zu sehen, mußten sie sich sagen, daß der unmittelbare Übertritt der Heiden in die Kirche bei deren Überzahl sie sehr bald in den Hintergrund drängen werde. Solange der Tempel mit der Pracht des levitischen Gottesdienstes noch zu Jerusalem bestand und die Teilnahme an letzterem nicht untersagt war, mußte die Eifersucht der Judenchristen stets neue Nahrung erhalten. Dazu kam, daß das mosaische Gesetz auch einen bürgerlichen Charakter hatte und eine Vereinigung unter seinen sämtlichen Anhängern sowohl in Palästina als in der Diaspora bewirkte; die Lossagung vom Zerimonialgesetze kam daher dem Aufgeben der jüdischen Nationalität gleich. Während aus solchen Gründen die Judenchristen ein Interesse daran hatten, auf der Beibehaltung der mosaischen Einrichtungen zu bestehen, mußten auch die Apostel aus Pastoralklugheit ihnen die Beobachtung des Gesetzes zugestehen, weil doch die jüdische Nation zuerst in die Kirche berufen war und durch absolutes Verbot des Zerimonialdienstes

nicht abgeschreckt werden durfte. Aus demselben Grunde beobachteten sie selbst noch das Gesetz; sogar Paulus ließ an Timotheus, der unter den Juden wirken sollte, die Beschneidung vollziehen (Apg. 16, 3) und unterzog sich selbst allen Förmlichkeiten eines Nasiräergelübdes (ebd. 21, 26). Allein wie die Juden die ganze Frage einmal vom Parteistandpunkt auffaßten, so gingen sie nun auch ins Extrem und erklärten den Heidenchristen: „Wenn ihr euch nicht nach mosaischem Ritus beschneiden laßt, so könnt ihr nicht selig werden." Innerhalb des Judentums ließ man doch „Proselyten des Tors" zu, welchen man die Beschneidung und die Haltung des gesamten Gesetzes nicht abverlangte, und in einem Falle, welchen Josephus (Antt. 20, 2, 4) anführt, hatte ein jüdischer Kaufmann einem heidnischen König geradezu abgeraten, seiner Neigung gemäß die Beschneidung anzunehmen. Sollten nun in derselben extremen Weise auch die Speisegesetze den Heiden gegenüber vorgekehrt werden, so ließ sich nicht absehen, welche Zerwürfnisse entstehen würden. Die Heiden, welche mit Verachtung auf die Juden herabsahen, betrachteten es ohnehin als ein Opfer, mit diesen in eine Kirchengemeinschaft einzutreten; sollte man ihnen auch noch zumuten, das beschwerliche und allen heidnischen Freiheitsbegriffen zuwiderlaufende Gesetz derselben anzunehmen, so würde ihre Bekehrung den größten Schwierigkeiten begegnet sein. Bei dieser Existenzfrage kam nun der jungen Kirche die göttliche Weisheit wunderbarerweise zu Hilfe, indem sie dem hl. Paulus als Auskunftsmittel die Hervorrufung einer autoritativen Entscheidung von seiten sämtlicher Apostel bezeichnete (Gal. 2, 2). So zogen denn Paulus und Barnabas „mit einigen andern" von Antiochien nach Jerusalem, um Verhaltungsmaßregeln nach gemeinschaftlicher Besprechung zu erlangen. Unter diesen andern war auch Titus, ein bekehrter Grieche, dem Paulus die Annahme der Beschneidung erlassen hatte. Auf dem hiermit zu stande gebrachten sog. Apostelkonzil wurde auf Petrus' Antrag prinzipiell die Freiheit aller Christen von Beschneidung und Gesetz ausgesprochen. Dagegen wurde auf Jakobus' Rat der Klugheit insoweit Rechnung getragen, als den Heiden auferlegt wurde, sich von gewissen Dingen zu enthalten, welche den Juden besonders anstößig waren, nämlich von der Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, vom Genuß des Blutes und vom Essen des Fleisches erstickter Tiere. Das Verbot der Unzucht mußte daneben besonders eingeschärft werden, weil im Gegensatz zu den Juden die Heiden darüber sehr lockere Begriffe hatten und diese auch ins Christentum mit hinüber nahmen (Apg. 15, 1—35).

522. Bald nach dieser Zeit kam der hl. Petrus nach Antiochien und machte daselbst von der Freiheit Gebrauch, welche er selbst gelehrt und auszusprechen beantragt hatte; aus Rücksicht auf die Juden aber begab er sich dieser Freiheit wieder und ward deswegen von Paulus liebevoll, aber entschieden zurechtgewiesen.

Die Beobachtung des jüdischen Ritualgesetzes mußte auch nach dem Spruche des Apostelkonzils als etwas Indifferentes gelten, wobei lediglich die Forderungen der Liebe zu berücksichtigen waren. Solange daher der hl. Petrus zu Jerusalem lebte, hielt er wie Jakobus das Gesetz aus Rücksicht auf den judenchristlichen Charakter der dortigen Gemeinde. In Antiochien dagegen forderte die Liebe, in erster Linie die Heiden zu berücksichtigen, und so „lebte er heidnisch". Als nun Judenchristen aus Jerusalem nach Antiochien kamen, sah er sich in das Dilemma versetzt, entweder bei dem einen oder bei dem andern Teil Anstoß zu erregen; er entschied sich dabei zu Gunsten des schwächeren Teils, weil er bei den Heidenchristen eine freiere Auffassung seiner Handlungsweise voraussetzen durfte als bei den Judenchristen. Die „Furcht vor denen aus der Beschneidung" (Gal. 2, 12) war also keine Menschenfurcht, sondern eine väterliche Rücksicht auf fremde Schwachheit. Zu feiger Furcht war Petrus

nicht mehr fähig, seitdem er vor dem Hohen Rat sein Bekenntnis abgelegt hatte; die große Milde gegen Schwache war die Furcht der Selbstverleugnung, womit er sein strenges und auffahrendes Wesen besiegt hatte. Allein diese Güte und Herablassung war hier nicht am Platze, weil es sich nicht um Schwachgläubige, sondern um Zeloten handelte, welche einen von der Kirche verworfenen Grundsatz zur Anerkennung gebracht wissen wollten. Hier gab es eine höhere Rücksicht, welche Paulus klar ins Auge faßte. Petrus war das Haupt der Kirche, der ebenso, wie Jesus aus Juden und Heiden eine Kirche machen wollte, beiden Bestandteilen der Kirche gleichmäßig angehörte. Das Beispiel des obersten Hirten schloß für die Heiden eine moralische Nötigung ein, wenigstens in Gegenwart der Juden sich dem Gesetze zu bequemen, gerade so, wie auch Barnabas und die antiochenischen Judenchristen dem Beispiele Petri gefolgt waren (Gal. 2, 13); so würden schließlich die jüdischen Eiferer als tonangebend in der ganzen Kirche erschienen sein. Zugleich verleugnete Petrus in den Augen befangen Blickender den Grundsatz, den er auf dem Apostelkonzil aufgestellt hatte, und hierdurch konnte das Ansehen der höchsten Autorität leicht eine bedenkliche Einbuße erleiden. Deswegen handelte Paulus nicht nur im Interesse der Heidenwelt, welche ihm anvertraut war, sondern auch im Interesse des Apostelfürsten selbst, als er öffentlich gegen ihn auftrat und die Wahrheit betonte, welche Petrus selbst wiederholt ausgesprochen hatte. Daß dieser Vorfall irgendwie Ärgernis oder Zweifel an einem der beiden großen Apostel veranlaßt hätte, war durch die zwischen denselben bestehende Eintracht und Freundschaft verhütet; zum Nachteil war die Erörterung nur den jüdischen Eiferern, welche den Frieden in der Kirche getrübt hatten (Gal. 2, 11—14).

523. Von Antiochien aus unternahm Paulus mit Silas seine zweite große Missionsreise zunächst durch Syrien, Cilicien, Lykaonien, Phrygien und Galatien. In Lystra gewann er Timotheus zum Jünger, in Troas gesellte sich Lukas zu ihm. Auf göttliche Offenbarung zog er nun nach Europa hinüber und reiste predigend und verfolgt durch Macedonien.

Eine Meinungsverschiedenheit zwischen Paulus und Barnabas ward nach Gottes Ratschluß die Ursache, daß die Verkündigung des Christentums unter den Heiden in ausgedehnterem Maße unternommen wurde. Als Paulus mit Barnabas die neue Missionsreise verabredete, wollte letzterer seinen Verwandten Markus mitnehmen. Derselbe war aber Paulus nicht genehm, weil er schon einmal den Beschwerden des Missionsamtes ausgewichen war und demnach für die größeren Schwierigkeiten, denen man diesmal entgegensehen mußte, keine Garantie bot. Den hierüber entstehenden Erörterungen machte Barnabas ein Ende, indem er mit Markus nach Cypern hinüberfuhr und Paulus seinen weiteren Entschließungen überließ. In dieser Zeit scheint Titus noch immer an der Seite des hl. Paulus gewesen zu sein. Indessen bedurfte derselbe eines erfahreneren Gefährten, als der junge Neophyte war, und so wählte er statt Markus sich Silas zum Gefährten. Dieser war einer der Abgesandten gewesen, welche Paulus und Barnabas mitgegeben worden waren, um den Entscheid des Konzils nach Antiochien zu bringen; er war seitdem bei Paulus geblieben, wie auch, wenn der Vers Apg. 15, 34 nicht ursprünglich sein sollte, aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht. Der Apostel sah es als seine Hauptaufgabe an, in den schon bestehenden Christengemeinden die Verordnung des Apostelkonzils zur Geltung zu bringen (Apg. 15, 41). In dieser Absicht zog er durch Syrien und Cilicien, wandte sich dann nordwärts nach Lykaonien und kam zum zweitenmal nach Derbe und Lystra. An letzterem Ort ward ihm der noch junge Timotheus, der Sohn eines heidnischen Vaters und einer judenchristlichen Mutter Eunike, empfohlen, so daß er

sich entschloß, auch diesen mit auf die Missionsreise zu nehmen. Da es aber bekannt war, daß der heidnische Vater ihn nicht hatte beschneiden lassen, ordnete Paulus an, daß er nachträglich die Beschneidung erhielt, um bei den engherzigen Judenchristen kein Mißtrauen gegen den neuen Mitarbeiter aufkommen zu lassen. Die heilige Gesellschaft zog nun weiter durch Phrygien und Galatien und westwärts wieder nach Mysien, um von da Bithynien zu bereisen; allein dieser Plan ward in der Gegend des alten Troja auf eine eigentümliche Weise geändert. In der Nacht erschien Paulus ein Macedonier, der ihn bat, in sein Vaterland zu kommen und seinen Landsleuten Hilfe zu bringen. In diesem Traum erkannte der Apostel eine übernatürliche Mahnung, nach Europa zu reisen, und sah sich deswegen nach der nächsten Gelegenheit um, Macedonien zu erreichen. Bald war ein Schiff gefunden, das ihn mit seinen Gefährten über Samothrake nach dem am strymonischen Meerbusen gelegenen Neapolis brachte. Die kleine Gesellschaft war aber inzwischen wieder gewachsen, weil Lukas die Arbeiten des Apostels zu teilen beschlossen hatte (Apg. 16, 10). Die erste macedonische Stadt, in welcher Paulus zu wirken versuchte, war Philippi. Die erste Frucht seiner Missionstätigkeit war die Bekehrung einer Purpurhändlerin namens Lydia. Diese nötigte nun die ganze Missionsgesellschaft, in ihrem Hause Aufenthalt zu nehmen. Eine weitere Wirksamkeit ward bald unmöglich, weil die Austreibung eines bösen Geistes Veranlassung gab, daß Paulus und Silas unter Nichtachtung ihrer Rechte als römische Bürger ins Gefängnis geworfen wurden. Zwar wurden sie wunderbar befreit, und der Magistrat mußte ihnen die geforderte Abbitte leisten; allein der Apostel hielt es gleichwohl nicht für ratsam, länger dort zu bleiben (Apg. 16, 11—40). Bloß Lukas ließ er zurück, um für die geistigen Bedürfnisse der jungen Gemeinde zu sorgen; mit den übrigen zog er über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich. Da hier eine Synagoge war, so begann Paulus, getreu dem göttlichen Auftrag, sein Missionswerk bei den Juden, indem er an drei Sabbaten nacheinander ihnen bewies, daß die Weissagungen über den Messias in der Person Jesu Christi in Erfüllung gegangen seien. Er gewann einige Juden und eine größere Zahl Proselyten und Heiden beiderlei Geschlechts auch aus den besseren Ständen für die Wahrheit, so daß eine förmliche Christengemeinde organisiert werden konnte. Dies aber erregte die Feindseligkeit der Juden, welche nun einen Pöbelaufstand inszenierten. Die junge Gemeinde brachte daher die christlichen Sendboten nach dem nahen Beröa in Sicherheit (Apg. 17, 1—10). Hier konnte er bei edeln Menschen längere Zeit sein apostolisches Amt ausüben. Kaum aber hatten dies die Juden zu Thessalonich erfahren, als eine Anzahl von ihnen nach Beröa zog und auch dort den Pöbel aufwiegelte, so daß die neugewonnenen Christen erschreckt auf die Sicherheit ihrer Lehrer dachten. Weil es Paulus ebenso unmöglich gemacht war, zurückzukehren als zu bleiben, so begaben sich einige der angesehensten Bürger mit ihm auf dem nächsten Wege ans Meer, und da sich eben Schiffsgelegenheit nach Athen bot, unternahmen sie mit ihm die Seereise nach dieser Stadt, wo sie ihn in Sicherheit glaubten. Silas und Timotheus waren in Beröa zurückgeblieben; da aber Paulus in Athen nicht vereinsamt bleiben wollte, gab er seinen Gastfreunden bei deren Rückkehr den Auftrag, die beiden ihm nachzusenden (Apg. 17, 11—15).

524. Aus Macedonien vertrieben, suchte Paulus erst zu Athen das Reich Gottes auszubreiten. Da ihm aber das Schicksal der macedonischen Gemeinden quälend am Herzen lag, sandte er Timotheus aus Athen nach Thessalonich, um Erkundigungen über die Verhältnisse der dortigen Gemeinde einzuziehen. Ehe dieser jedoch zurückkehren konnte, war Paulus schon weiter südlich nach Korinth gegangen; Timotheus folgte ihm dorthin und konnte ihn

nunmehr mit den gewünschten Nachrichten versehen. Dieselben befriedigten ihn nicht vollständig, und so schickte der Apostel einen Brief an die Gemeinde, welcher die zu früh abgebrochene persönliche Wirksamkeit ergänzen sollte. Dies ist der erste Brief an die Thessalonicher.

Es ist vielen Auslegern schwer erschienen, die Angaben Apg. 17, 14 15; 18, 5 und 1 Thess. 3, 1—6 miteinander zu vereinigen; indes löst sich die Schwierigkeit durch richtiges Verständnis von 1 Thess. 3, 1. Nach dieser Stelle ist es unzweifelhaft, daß Paulus seinen Jünger Timotheus von Athen aus zur Einholung von Nachrichten nach Thessalonich sandte und allein zurückblieb; Timotheus mußte also schon aus Macedonien gekommen, Silas aber dort zurückgeblieben sein. Was letzteren bewogen hat, den Auftrag des Apostels unerfüllt zu lassen, wissen wir nicht. Das Hindernis aber, welches ihn zurückhielt, war gehoben, als Timotheus seine Mission zu Thessalonich erfüllt hatte und über Beröa zurückreiste; nunmehr gesellte sich Silas wieder zu dem jüngeren Gefährten und reiste mit ihm über Athen nach Korinth (Apg. 18, 5).

In seiner Einsamkeit zu Athen brauchte Paulus erst einige Zeit, um den gewaltigen Eindruck, welchen dieser Sitz des griechischen Göttertums in ihm hervorrief, zu bewältigen (Apg. 17, 16 23). Dann aber begann er auch hier sein Missionswerk, indem er in der jüdischen Synagoge sich an die Juden und die Proselyten wandte. Einen neuen Wirkungskreis bot ihm aber hier die Sitte der Athener, sich müßig und neuigkeitslustig auf der Agora herumzutreiben. Er konnte tagtäglich einen Kreis von Zuhörern um sich sammeln, zu denen er von Jesus und von der Auferstehung redete. So wurden die Sophisten der damaligen Zeit auf ihn aufmerksam, welche aus der Philosophie ein Metier machten. Für diese war es eine Ehrensache, öffentlich zu disputieren, und sie ergriffen gern die von Paulus gebotene Gelegenheit, einen religiösen Streit zu beginnen. Um diesen ungestörter fortzusetzen, nahmen sie ihn aus der unruhigen Agora durch die seitwärts hinaufführende Treppe mit auf den Areopag, und hier nahm Paulus von dem, was er zu Athen beobachtet hatte, Anlaß, ihnen von dem ihnen unbekannten Gott zu sprechen. Wie zu erwarten war, fanden seine Darlegungen nur vornehm skeptische Aufnahme; einige wenige wurden gläubig, unter denen der Areopagite Dionysius, der erste Bischof von Athen, genannt wird (Apg. 17, 16—34). So mochte Paulus wohl an das Wort des Herrn denken, daß das Geheimnis des Kreuzes vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber offenbar sei. Er verließ daher bald die Universitätsstadt und begab sich nach Korinth. Hier fand er einen Umgang, wie ihn die Einsamkeit in Athen einen solchen hatte schätzen und verlangen gelehrt. Zu Rom hatte Kaiser Claudius alle Juden ausgetrieben; so war von dort nach Korinth ein jüdischer Zelttuchmacher, Aquila, mit seiner Frau Priscilla gekommen und hatte daselbst wieder ein Geschäft etabliert. Vermutlich war er schon am ersten Pfingstfest getauft worden, so daß Paulus eine doppelte Veranlassung hatte, sich an ihn anzuschließen. Er trat daher als Gehilfe oder Teilhaber in das Geschäft desselben ein und bestritt so die Kosten seines Aufenthaltes mit der Arbeit seiner Hände. Dabei ließ er seinen Hauptberuf nicht aus den Augen; jeden Sabbat ging er in die Synagoge und predigte Jesum Christum sowohl vor den Juden als vor den Heiden, welche nach damaliger Sitte in der Synagoge ihrem Bedürfnis nach Religion zu genügen suchten. Da trafen Silas und Timotheus bei ihm ein, und nun erfuhr er, wie es um die macedonischen Gemeinden stehe. Über Philippi und Beröa ward ihm nur Erfreuliches berichtet. Dort wirkte Lukas in seinem Geiste, hier hatte Silas bis zuletzt Paulus' Werk fortsetzen können. Dagegen mußte er hören, daß zu Thessalonich mit dem Weizen auch viel Unkraut

aufgewachsen war. Die neuen Christen bewiesen wohl Festigkeit im Glauben, litten geduldig die Vexationen der Juden und übten tätige Nächstenliebe; allein die schwierigen Lehren von der Wiederkunft Jesu hatten sie nicht begriffen, den Hang zur Unzucht hatten sie aus dem Heidentum beibehalten, und auf Handel und Verkehr wandten sie die Grundsätze der christlichen Gerechtigkeit nicht an. Die Lehre vom Almosen endlich legten manche der Unterstützten kommunistisch aus, indem sie glaubten, jetzt nicht mehr zu eigener Arbeit genötigt zu sein. So sah der Apostel seine Befürchtungen für eine Gemeinde, die er gerade im Augenblick ihrer Konsolidation hatte verlassen müssen, bestätigt. Am liebsten wäre er, wie er schon lange gewünscht hatte, jetzt hingereist; allein er mußte sich den Umständen fügen und wählte daher, um seiner apostolischen Pflicht nachzukommen, die Form eines Sendschreibens (Apg. 17, 16 bis 18, 5).

525. Dieser erste Brief erreichte seinen Zweck nur teilweise, und so sah der Apostel auf neue Nachrichten hin sich genötigt, einen zweiten Brief an die Thessalonicher zu schreiben.

Auf welchem Wege der hl. Paulus neue Nachrichten über die Gemeinde zu Thessalonich erhielt, oder wie viele Zeit seit Abfassung des ersten Briefes inzwischen verstrichen war, ist gänzlich unbekannt. Die Gemeinde war unter fortgesetzter Bedrängung standhaft und treu geblieben, allein der unreife Charakter ihrer Einrichtungen bewies sich darin, daß die Lehre von der Wiederkunft Jesu die Geister mehr als jede andere beschäftigt hatte. Nicht nur, daß die Einzelnen darüber grübelten, sondern auch von den Geistesgaben wurde bezüglich derselben Mißbrauch gemacht; es traten Lehrer auf, welche irrige Befürchtungen zu verbreiten suchten, und da der erste Brief des hl. Paulus mit so großer Begeisterung aufgenommen worden war, so wurde sogar ein Schreiben in Umlauf gesetzt, welches unter dem Namen Pauli die Parusie des Herrn als nahe bevorstehend ankündigte. Alles dieses war von seiten der Arbeitsscheuen ins Werk gesetzt, welche lieber durch die christliche Bruderliebe als durch eigene Bemühung ihren Unterhalt finden wollten. So sah Paulus sich genötigt, in einem zweiten Sendschreiben jede Unklarheit, welche das erste gelassen haben konnte, zu beseitigen.

526. Über die weitere Tätigkeit des Apostels zu Korinth gibt die Heilige Schrift nur noch einige wichtige Nachrichten. Der hartnäckige Widerstand der Juden nötigte ihn, aus der Synagoge zu bleiben und für seine Predigt eine andere Örtlichkeit zu suchen. Fast wäre ihm der Mut entsunken, allein die Erscheinung Jesu Christi gab ihm Zuversicht, weiter zu wirken. Die Ankunft eines neuen Prokonsuls Gallio schien den Juden eine günstige Gelegenheit, sich des hl. Paulus auf gerichtlichem Wege zu entledigen; allein der Römer erklärte, sich in ihr Schulgezänk nicht mischen zu wollen, und Paulus konnte ungehindert weiter lehren. So verflossen anderthalb Jahre, bis Paulus sich verpflichtet glaubte, die früher von ihm gestifteten Gemeinden wieder zu visitieren. Er hatte dabei auch den Zweck, zu Jerusalem einem Gelübde zu genügen, das er aus unbekannter Ursache gemacht hatte. Demnach trat er mit Aquila und Priscilla im Hafen Kenchreä die Reise nach Syrien an.

Bis zu Silas' und Timotheus' Ankunft hatte der Apostel neben seiner gewerblichen Tätigkeit nur am Sabbat von Jesu gepredigt. Nachdem er aber die Gefährten

wieder bei sich hatte und durch sie entweder geistig ermutigt oder auch äußerlich sorgenfrei gestellt war, συνείχετο τῷ λόγῳ (Vulg. instabat verbo), d. h. er betrieb nun die Predigt als seine Hauptaufgabe und benutzte jede Gelegenheit, die Wahrheit zu verkündigen. Hierbei richtete er sich vorerst ganz nach der Anweisung Jesu Matth. 10, 5 6 und „bezeugte den Juden, daß Jesus der Messias sei". Als diese aber hartnäckig seiner Lehre widersprachen, tat er, was der Heiland Matth. 10, 14 vorgeschrieben hatte, und suchte nunmehr unter den Heiden zu wirken. Zu diesem Zwecke mietete er sich ein Lokal in einem an die Synagoge stoßenden Hause, das einem Proselyten Titus Justus gehörte. Diese Lage hatte er offenbar gewählt, um nicht bloß den Juden die Verbindung mit ihm noch offen zu halten, sondern auch den Heiden, welche in die Synagoge wollten, den richtigen Weg zu zeigen. Nach beiden Seiten hin erwies sich seine Berechnung als zutreffend. Der Synagogenvorsteher Crispus, der wahrscheinlich vor den übrigen Juden seine Überzeugung nicht auszusprechen gewagt hatte, bekannte sich mit seinem ganzen Hause zum Christentum und erhielt von Paulus' eigener Hand die Taufe (1 Kor. 1, 14). Ebenso machten die Worte des Apostels auf viele heidnische Bewohner von Korinth Eindruck, so daß sie gläubig wurden und getauft werden konnten. Die Zuversicht, welche ein solcher Erfolg geben konnte, ward noch vermehrt durch die Ermutigung, welche Paulus auf übernatürlichem Wege durch das Wort Jesu Christi selbst empfing. Bald zeigte sich der Zweck dieser Aufmunterung. Die Juden vereinigten sich nämlich und ließen durch den Synagogenvorsteher Sosthenes, der auf Crispus gefolgt war, Paulus vor dem römischen Statthalter Gallio verklagen. Dieser Bruder des Philosophen Seneca jedoch, der wegen seiner milden und menschenfreundlichen Gesinnung bekannt war, vereitelte ihre Machinationen, indem er auf einen Formfehler in der Anklage hinwies. Hätten sie Paulus wegen einer religio illicita angeklagt, wie man später allgemein mit den Christen verfuhr, so würde der Prokonsul die Klage wenigstens haben untersuchen müssen; da aber bloß Klage wegen Abweichung vom jüdischen Gesetz erhoben war, ergriff Gallio gern die Gelegenheit, sich für die inneren Angelegenheiten der jüdischen Religionsgemeinde inkompetent zu erklären, und als die Juden sich nicht sogleich fügen wollten, ließ er sie durch die Liktoren von dem Tribunal wegtreiben. Die Volksjustiz half hierbei nach, indem die Umstehenden den Kläger Sosthenes ergriffen und mit Schlägen traktierten. Hiervon nahm Gallio gar keine Notiz, und so konnten die Juden sich versichert halten, daß er überhaupt ihren Intriguen gegen Paulus keinen Vorschub leisten werde. Demnach konnte Paulus seinen Aufenthalt in Korinth auf 18 Monate ausdehnen und seine Wirksamkeit ungehindert fortsetzen. Er würde das Arbeitsfeld in Europa wohl nicht verlassen haben, wenn ihn nicht die Sehnsucht nach den früher gestifteten Gemeinden getrieben, und wenn er nicht gehofft hätte, die früher ihm von Gott verwehrte Wirksamkeit in Asien beginnen zu können. Die Reise wollte er zugleich benutzen, um in Jerusalem unter den üblichen Formalitäten ein Gelübde zu lösen, von dem nichts Näheres bekannt ist; er hatte bis dahin die Haare nach Nasiräerweise wachsen lassen und ließ sie jetzt im südlichen Hafen Kenchreä abschneiden, so daß ihm nur noch die Pflicht oblag, zu Jerusalem die vorgeschriebenen Opfer zu bringen. Hierbei befolgte er die Grundsätze, welche er aus Liebe zu den Juden und aus Pastoralklugheit fortwährend einhielt. Aquila und Priscilla begleiteten den Apostel, vermutlich weil ihre Geschäfte sie nach Asien führten (Apg. 18, 5—18).

527. Über Ephesus und Cäsarea kam Paulus nach Jerusalem, hielt sich daselbst eine kurze Zeit auf und begab sich dann wieder nach Antiochien.

Die Reise von Korinth nach Ephesus, quer über das Ägäische Meer, scheint ohne Unfall zurückgelegt worden zu sein. In der fremden Stadt konnten Aquila und Priscilla ihm kein Heim bieten und waren vermutlich auch von ihren eigenen Geschäften vollauf in Anspruch genommen; daher wollte Paulus ihnen nicht zur Last fallen und sorgte anderweitig für seinen Aufenthalt. Derselbe konnte nicht lange dauern, weil es ihn zu anderer Wirksamkeit weiter zog; gleichwohl benutzte er die Gelegenheit, in der Synagoge zu predigen, und erregte auch die Aufmerksamkeit der Juden, so daß man ihn bat, seinen Aufenthalt zu verlängern. Da ihm dies unmöglich war, gab er statt dessen das Versprechen, später wiederzukehren, und setzte seine Reise fort. Der Weg führte ihn zur See nach Cäsarea, wo er die von Petrus gestiftete Gemeinde grüßen konnte, und dann landeinwärts nach Jerusalem. Hier hielt er sich nur so lange auf, bis er die notwendigen Opfer gebracht und die Gemeinde mit ihrem Bischof Jakobus begrüßt hatte; die Anwesenheit eines zweiten Apostels war hier nicht gefordert, und er setzte deswegen seine Reise bald fort, um Antiochien zu erreichen (Apg. 18, 19—22).

528. Inzwischen war nach Ephesus, wo Aquila und Priscilla zurückgeblieben waren, ein alexandrinischer Jude Namens Apollos gekommen, der erst die Taufe des hl. Johannes empfangen hatte, aber mit Feuereifer und hinreißender Beredsamkeit den Namen Jesu verkündigte. Diesen unterwiesen Aquila und Priscilla sorgfältiger im Glauben und entließen ihn dann mit Empfehlungsbriefen der Gemeinde zu Ephesus nach Korinth; dort setzte er mit gleichem Erfolge, wie in Ephesus, die Predigt und die Kontroverse mit den Juden fort.

Apollos (Ἀπολλώς) ist eine gewöhnliche Abkürzung für Apollonius; letzterer Name war in Alexandrien häufig. Der biblische Apollos wird ἀνὴρ λόγιος, „ein gebildeter Mann", und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς, „bewandert in den heiligen Schriften", genannt. Er vereinigte demnach die Bildung des jüdischen Schriftgelehrten mit der Gelehrsamkeit eines alexandrinischen Rhetors und war so überaus geeignet, in der hellenistischen Welt damaliger Zeit zu wirken. Seine reichen Geistesgaben hatten ihn in den Stand gesetzt, sowohl den Synkretismus als die Buchstabengelehrsamkeit der damaligen Juden zu verachten, und als er mit Jüngern des heiligen Täufers Johannes zusammenkam, fiel das Wort vom Christentum bei ihm auf fruchtbaren Boden. Die Jünger Johannis des Täufers scheinen aus Verehrung gegen ihren Meister noch lange die Taufe desselben fortgesetzt und mit der christlichen Taufe identifiziert zu haben; auch zu Ephesus fand Paulus später zwölf Männer, welche sich für Christen hielten, obwohl sie bloß die Johannistaufe empfangen hatten. Apollos entwickelte in der Synagoge zu Ephesus mit dem ganzen Eifer eines Konvertiten die glänzende Beredsamkeit, welche er durch Natur und Kunst besaß, und konnte leicht den Juden gegenüber die Überlegenheit geltend machen, welche ihm seine Schriftgelehrsamkeit verlieh. Um so größer war die Gefahr, daß seine unvollkommene Kenntnis des Christentums ihn und andere in Irrtum bringe; dies erkannten Aquila und Priscilla frühzeitig und machten deswegen von der Autorität, welche ihnen ihr Verhältnis zu Paulus verlieh, Gebrauch, indem sie ihn zu sich nahmen und sorgfältig in alle christlichen Wahrheiten einführten. So konnte er bald die christliche Taufe empfangen und nun, mit natürlichen und übernatürlichen Waffen gerüstet, zur Bekämpfung des Judentums ausziehen. Er faßte bald den Entschluß, nach Griechenland zu reisen; nach alter Nachricht, welche der Cod. Cantabrigiensis in den Text aufgenommen hat, luden einige Christen aus Korinth, welche ihn zu Ephesus gehört hatten, ihn in ihre Vater-

stadt ein. Bei der Abreise erhielt er von den ephesischen Christen ein Empfehlungsschreiben — das erste Beispiel der später so oft genannten literae commendatitiae. In Griechenland rechtfertigte Apollos die Erwartungen, welche man von ihm hegte, und stand den Christen überall siegreich bei, wo es galt, die jüdische Bestreitung des Christentums abzuwehren. So kam er bis Korinth und nahm dort einen längeren Aufenthalt. Er gewann daselbst großes Ansehen und konnte das, was Paulus gepflanzt hatte, zu gedeihlichem Wachstum führen (1 Kor. 3, 6). Nach bestimmter Angabe des hl. Hieronymus (Comm. in Ep. ad Tit. 3, 13; XXVI 598) ward er der erste Bischof von Korinth; jedenfalls vertrat er die Stelle des hl. Paulus so gewissenhaft, daß derselbe ihm eine warme Anerkennung bewahrte und vorerst nicht für nötig hielt, selbst nach Korinth zurückzukehren (Apg. 18, 24—28).

529. Nachdem Paulus sich eine Zeitlang in Antiochien aufgehalten hatte, durchzog er in apostolischer Tätigkeit das hochgelegene Innere von Kleinasien und kam zum zweitenmal nach Ephesus. Hier versuchte er drei Monate lang die Juden in der Synagoge zu belehren, zog sich aber dann, weil er keinen Erfolg sah, von ihnen zurück und hielt zwei Jahre lang Tag für Tag im Hause eines gewissen Tyrannus öffentliche Lehrvorträge.

Über die hier erwähnte Missionstätigkeit in den superioribus partibus geht die Apostelgeschichte kurz hinweg. Dieselbe muß aber jedenfalls so bedeutend gewesen sein, daß sich daraus die durch die Apokalypse Kap. 2 und 3 bekundete Verbreitung des Christentums in Kleinasien erklärt. Zur Erhaltung des so Gewonnenen mußte Paulus wünschen, in der Nähe zu bleiben, und dies machte ihm der Aufenthalt in Ephesus am besten möglich. Welche Schwierigkeiten die Verkünder des Christentums noch immer zu überwinden hatte, zeigte sich bei der Ankunft des Apostels zu Ephesus; dort waren nämlich vermeintliche Christen, welche bloß die Taufe des hl. Johannes empfangen hatten, so daß er ihnen erst noch die christliche Taufe und die Firmung spenden mußte. Nachdem hiermit für die Visitation der christlichen Genossenschaft das Nötige geschehen war, nahm der Apostel wieder das Missionswerk auf und wandte sich ordnungsgemäß zunächst an die Juden. Eine dreimonatliche Tätigkeit in der Synagoge jedoch mußte ihn überzeugen, daß bei ihnen jeder Versuch zur Bekehrung verloren sei. So viel er auch predigte, ihre Einwürfe widerlegte und ihnen zu Herzen sprach, so konnte er doch nur wenige gewinnen; die größere Menge hing den fanatischen Wortführern an, welche nach jüdischer Weise mit Schmähungen und Flüchen die mangelnden Beweise ersetzten. Der Apostel ließ darum schließlich die gläubig Gewordenen aus der Synagoge austreten und setzte seine Lehrtätigkeit in einem der Lokale fort, welche die Rhetoren damaliger Zeit zu Unterricht und Disputation geöffnet hielten. Hier trat er während zweier Jahre täglich auf und gab über seine Lehre jedem, der ihm seine Zweifel vorbrachte, Rede und Antwort. Seine Klarheit und Festigkeit machten großes Aufsehen, und von nah und fern kamen aus Kleinasien Juden und Heiden, um ihrem religiösen Bedürfnis genugzutun. Die hiermit angebahnte Verbreitung des Christentums in immer neue Gemeinden ward durch Gottes übernatürliche Hilfe mächtig unterstützt, denn durch Paulus geschahen nicht gewöhnliche (οὐχ αἱ τυχοῦσαι) Wunder an Kranken und Besessenen. Die Opposition der Juden suchte auch dieses Mittel zu paralysieren, indem jüdische Zauberer „im Namen des Jesus, den Paulus predigt", die Besessenen zu befreien suchten; allein es ward ihnen dabei von dem bösen Geist übel mitgespielt, und ihr ohnmächtiges Beginnen diente nur dazu, den Namen Jesu vor Juden und Heiden in Ephesus desto mehr zu verherrlichen. Auch auf die Christen selbst machte die Entlarvung der goëtischen Heuchelei

einen großen Eindruck. Viele hatten aus alter Gewöhnung noch Zauberbücher (Ἐφέσια γράμματα) behalten und heidnischen Aberglauben getrieben; diese alle beichteten jetzt und brachten die heidnischen Bücher, welche einen außerordentlichen Wert repräsentierten, zum Verbrennen. Während so der Apostel im vorderen Kleinasien siegreich für den Namen Jesu gegen das Judentum auftrat, hatte letzteres anderswo dem jungen Christentum eine empfindliche Wunde geschlagen (Apg. 19, 1—20).

530. Während dieser Zeit waren in Galatien zuerst Versuche gemacht worden, dem Judentum durch Einführung seiner sinnfälligen Äußerlichkeiten in das christliche Leben zum Sieg über das Christentum zu verhelfen. Damit war zuerst eine Krisis für die Kirche heraufbeschworen, deren Wichtigkeit niemand besser als Paulus ermessen konnte. Deswegen faßte er bei der Nachricht davon den Entschluß, ohne Aufschub dagegen aufzutreten, und schrieb zu diesem Zwecke ein Zirkular an die christlichen Gemeinden in Galatien. Dies ist der Brief an die Galater.

Der Streit, ob das Gesetz eine absolute Verbindlichkeit besitze, oder das Christentum an dessen Stelle getreten sei, war für die junge Kirche eine ernste Prüfung. Diesen Streit hatten die Juden erst mit Anwendung roher Gewalt auszufechten gesucht (Apg. 5, 40; 6, 12 ff; 7, 57; 9, 1 ff; 12, 1 ff; 13, 50; 14, 5 18; 16, 22; 17, 5; 18, 6). Seitdem aber die Zahl der Christen größer geworden war, ließ sich dieses Mittel nicht mehr wie früher anwenden, und nun versuchte man halb wissenschaftlich, halb praktisch die Grundlagen des Christentums zu erschüttern. Wenn das Christentum nur als eine Weiterbildung des jüdischen Gesetzes dargestellt wurde, wie dies von seiten gläubiger Juden noch heute geschieht, so war es leicht, arglose Christen zur Befolgung aller der äußerlichen Vorschriften zu verleiten, in deren Haltung sich die Gesetzestreue bewies. Bei der Natur des Menschen aber mußte daran der Glaube, der die Welt überwinden sollte, zu Grunde gehen. Nun aber stand für die Lehre, daß der Glaube an Jesus und seine Gnade das Heil wirke, die gewaltige Persönlichkeit des hl. Paulus mit der ganzen Kraft klarer Überzeugung und hinreißender Beredsamkeit ein; daher kehrte sich die List judaisierender Lehrer überall zuerst gegen diesen Apostel und suchte sein Ansehen herabzuwürdigen, weil er den übrigen Aposteln nicht gleichberechtigt und von ihnen in seiner Lehre verschieden sei. Leider vereinigten sich bei den dem Weltverbande ferner liegenden Galatern innere Eigenschaften mit äußeren Umständen, um bei ihnen zuerst den wohlangelegten Plan gelingen zu lassen. Die Heidenchristen unter denselben nahmen die Beschneidung und mit ihr die ganze Last der jüdischen Gesetzesvorschriften über sich, und die schöne Pflanzung des Apostels schien zu Grunde gehen zu sollen. Hier galt es also, schnell einem Verderben entgegenzutreten, welches dem Christentum allgemein drohte, und Paulus wählte dazu den Weg, den bei der weiten Entfernung die Notwendigkeit eingab; er schickte nach Galatien ein Sendschreiben, das an sich schon ein Beweis seines apostolischen Ansehens war und noch mehr durch großartige Darlegung des christlichen Lehrbegriffes seine Predigt rechtfertigte. Vgl. unten § 560 ff.

531. Welche Wirkung dieser Brief gehabt hat, ist aus positiven Angaben nicht bekannt. Da Paulus von den Galatern nicht wie von Thessalonich und später von Korinth zu einem neuen Briefe genötigt wurde, so wird das Hirtenschreiben wohl seinen Zweck erfüllt haben. Während er nun zu Ephesus weiter lehrte, trug der Apostel sich mit dem Gedanken an kühne Reisen

bis nach Rom und Spanien. Darüber vergaß er jedoch die Forderungen des Augenblicks nicht, sondern zog durch die Städte des Landes, um überall christliche Gemeinden zu stiften. Mit dem Jahreswechsel kehrte er nach Ephesus zurück und mußte daselbst den Kampf bestehen, der 1 Kor. 15, 32 mit geheimnisvollen Worten erwähnt ist. Diese Mühen und Leiden wurden durch Nachrichten aus Korinth erhöht, wonach daselbst die Unzucht von vielen der christlich gewordenen Heiden ungescheut fortgesetzt wurde. Er richtete daher ein energisches Schreiben an die korinthische Christengemeinde, das für uns verloren gegangen ist. Dies genügte ihm aber nicht, sondern er schickte nachträglich (vgl. 1 Kor. 5, 11 mit 16, 10) auch Timotheus und Erastus über Macedonien nach Korinth, um in seinem Namen die Gemeinde daselbst zu visitieren. Dieselben waren noch nicht lange abgereist, als er von allen Seiten neue betrübende Mitteilungen aus Korinth erhielt und sich genötigt sah, augenblicklich das wiederholt mit Erfolg geübte Mittel abermals anzuwenden. Er schrieb jetzt den Brief, welcher im Kanon als der erste Brief an die Korinther steht.

Von den Reiseplänen, welche Paulus zu Ephesus überdachte, gibt schon Apg. 19, 21 22. 2 Kor. 1 15 16 Nachricht. Er wollte erst nach Korinth, von dort nach Macedonien, hierauf wieder nach Griechenland, endlich nach Jerusalem gehen. Hatte er aber damit den zunächst liegenden Pflichten genügt, so wollte er auch die Pflanzung des hl. Petrus zu Rom, deren Wichtigkeit er als Heidenapostel vor allen zu schätzen wußte, besuchen. Dies sollte ihm jedoch nur eine Etappe bilden, weil er „seine Ehre darein setzte, nicht da zu predigen, wo Christi Name schon bekannt war, um nicht auf fremden Grund zu bauen" (Röm. 15, 20). Als besonders ruhmreiches und fruchtverheißendes Arbeitsfeld erschien ihm Spanien, und dahin sollte die Reise über Rom führen (Röm. 15, 23 28). Inzwischen führte das Verlangen, den Namen Jesu bekannt zu machen, den Apostel in die Apok. 1, 11 genannten Städte Smyrna, Sardes, Magnesia, Pergamon, Thyatira, Philadelphia, welche durch ihn christlich geworden sind. Seine Rückkehr nach Ephesus brachte ihm schwere Anfechtungen, welche er 1 Kor. 15, 32 mit dem Worte bezeichnet: ἐθηριομάχησα. Dieser Ausdruck kann nicht buchstäblich genommen werden, da er sich der damnatio ad bestias durch Berufung auf sein Recht als römischer Bürger wohl würde entzogen haben; vermutlich waren es die Juden, welche wie wilde Tiere ihm zu schaffen machten. Unter seinem energischen Widerstand zog sich die Zeit hin, bis seine Sorge wieder in die Ferne gelenkt wurde. Da er nach Jerusalem wegen der dort herrschenden Not nicht mit leeren Händen kommen wollte, so hatte er seinen Abgesandten nach Korinth vielleicht auch Auftrag zu der Sammlung gegeben, von der er Röm. 15, 26 sagt, Macedonien und Achaja hätten beschlossen, den Armen unter den Christen zu Jerusalem eine Beisteuer zu geben; jedenfalls war diese Kollekte nicht der Hauptzweck der Absendung gewesen, sondern es drängte ihn, zuverlässige Nachrichten aus Korinth zu erhalten. Hierzu brauchte er indes die Rückkehr seiner Sendboten nicht abzuwarten, weil er bald aus den besten Quellen genaue Nachrichten über eine Gemeinde erhalten sollte, als deren Vater im vollen Sinne des Wortes er sich betrachtete (1 Kor. 4, 15). Sowohl der hierüber empfundene Schmerz als die Wichtigkeit der Sache trieb ihn an, den (für uns) ersten Brief an die Korinther zu schreiben. Damit hat er seiner Hirtensorgfalt wie seiner Pastoralklugheit ein unvergängliches Denkmal gesetzt, der kirchlichen Wissenschaft aber, der Dogmatik, der Moral, dem Kirchenrecht unverrückbare Grundlagen gegeben (Apg. 19, 21 22). Vgl. unten § 550 ff.

532. Früher, als erwartet war, kam Timotheus von Korinth zurück und fand den hl. Paulus noch immer in den nämlichen Mühen und Beschwerden, worin er ihn verlassen hatte. Der Erfolg seiner Sendung war nicht derart, daß der Apostel sich dabei hätte beruhigen können; daher schickte er jetzt Titus ohne jeden andern Auftrag lediglich zu dem Zweck aus, die Zustände in Korinth und die zur Abhilfe nötigen Mittel kennen zu lernen, damit er bei seiner späteren Hinreise um so fruchtbringender wirken könne. Wenn schon dies nicht geeignet war, ihn länger, als er beabsichtigt hatte, zu Ephesus festzuhalten, so wurde er in seinem Vorhaben, Pfingsten abzureisen, durch einen Aufstand bestärkt, welchen der Silberschmied Demetrius erregte. Es dauerte ihm so schon zu lange, bis Titus zurückkam.

Über das Geschick des hl. Timotheus seit seiner Abreise mit Erastus gibt es keine Nachrichten. Er ist entweder gar nicht nach Korinth gekommen oder hat sich von dort sehr bald, ohne die Rückkehr des Stephanas abzuwarten und den Brief des Apostels kennen zu lernen, wieder nach Ephesus begeben. Da gleichwohl dem Apostel alles daran lag, die Wirkung seines Sendschreibens in Korinth kennen zu lernen, so schickte er nunmehr Titus ab (2 Kor. 7, 13 14). Inzwischen entstand zu Ephesus ein Volksauflauf, dessen Darstellung Apg. 19, 23—40 ungemein belehrend für die Geschichte ähnlicher Vorgänge ist. Ein Silberschmied verfertigte fabrikmäßig kleine Abbilder des Dianentempels zu Ephesus, welche die heidnischen Festpilger als Andenken mitnahmen. Die Ausbreitung des Christentums schien ihm diesen Erwerbszweig zu verringern, und er versammelte seine zahlreichen Arbeiter, um ihnen klar zu machen, daß „das Vaterland in Gefahr sei". So zogen diese nun durch die Stadt mit dem Rufe: „Groß ist die Diana der Epheser!" Der Pöbel stimmte lärmend ein; man griff zwei Reisegefährten des hl. Paulus auf und zog mit ihnen geschart ins Amphitheater. Hier wußten nun die meisten gar nicht, warum man eigentlich revoltiert hatte, und auch nicht, was im Amphitheater geschehen solle. Nur die Juden suchten Kapital aus dem Vorgang zu schlagen und ihren Haß gegen Paulus zu befriedigen. Sie schoben daher einen gewissen Alexander vor (vielleicht den 2 Tim. 4, 14 genannten Kupferschmied), um zum Volk zu sprechen; allein der lärmende Haufe ließ ihn nicht zu Worte kommen und schrie fast zwei Stunden lang: „Groß ist die Diana der Epheser!" Nun war aber doch die Hitze bereits soweit abgekühlt, daß der Stadtsekretär ein vernünftiges Wort vorbringen und die Menge auf die Folgen, welche sie von seiten der römischen Obrigkeit zu erwarten hatte, aufmerksam machen konnte. Da verlief sich denn das Volk und ging wieder an seine Arbeiten. So blieb es diesmal bei der Komödie; allein diese war nur ein Symptom von tiefer liegender Bosheit, deren Wirkungen Paulus schon längst im Übermaß kosten mußte, so daß er fast des Lebens überdrüssig wurde (2 Kor. 1, 8). Unter solchen Umständen konnte ihn in Ephesus nichts halten. Er versammelte daher die Gemeinde, nahm Abschied von ihr und begab sich wieder auf die Reise. In Macedonien war die apostolische Visitation dringend notwendig, und dorthin nahm er nun seinen Weg; aber noch mehr als dieses Vorhaben beschäftigte ihn die Sorge um die wichtige Christengemeinde zu Korinth (Apg. 19, 23 bis 20, 1).

533. Voller Unruhe eilte er also nach Troas, weil er dort Titus schon auf dessen Rückreise aus Korinth zu begegnen hoffte. Seine Erwartung ging aber nicht in Erfüllung, und er setzte deswegen sogleich nach Macedonien über, um möglichst bald mit ihm zusammenzutreffen. Zu Philippi fand er ihn und erhielt von ihm einen Brief, welchen ihm die korinthische Christen-

gemeinde mitgegeben hatte. Hiernach konnte Paulus sich wohl überzeugen, daß sein letzter Brief heilsame Wirkungen ausgeübt hatte; allein seine Absichten waren noch nicht alle erreicht. Indes war Titus von seinem Besuch zu Korinth so befriedigt, daß er sich bereit erklärte, sogleich dahin zurückzukehren und im Sinne des Apostels weiter zu wirken. Dieses Erbieten nahm Paulus freudig an und schickte ihn demgemäß mit zwei Begleitern abermals nach Korinth; um aber seine Wirksamkeit daselbst zu unterstützen, gab er ihm ein neues Schreiben mit. Dies ist für uns der zweite Brief an die Korinther.

Dieser Zusammenhang der Tatsachen kann nur aus einzelnen Angaben des zweiten Korintherbriefes selbst kombiniert werden. Als Paulus denselben abfaßte, war Timotheus bei ihm (2 Kor. 1, 1). Daß er Titus schon in Troas zu finden hoffte und, weil er ihn nicht fand, eilig nach Macedonien reiste, sagt Paulus ebd. 2, 12 13. Von welcher Sorge er fortwährend erfüllt blieb, und wie glücklich er war, von Titus tröstliche Nachrichten über die Wirkungen seines Briefes zu erfahren, steht ebd. 7, 7—16. Irrig ist aus der letzteren Stelle gefolgert worden, Paulus habe Titus auch noch einen scharfen Brief mitgegeben, während doch alles, was hier von einem Schreiben gesagt wird, auf unsern ersten Brief an die Korinther bezogen werden muß. An welchem Ort Paulus mit Titus zusammentraf, ist durch positive Nachrichten nicht bekannt; nur die Unterschriften zum zweiten Korintherbrief in der Peschittho und in jüngeren Handschriften geben die ohnehin wahrscheinliche Nachricht, es sei zu Philippi geschehen, wo dem Apostel besonders große Liebe und Treue bewahrt wurde. Die Bereitwilligkeit des hl. Titus, abermals eine beschwerliche Reise zu machen, und die Freude, welche dem Apostel dadurch bereitet wurde, schildert 2 Kor. 8, 16 17. Die Namen der beiden Begleiter, welche Paulus für Titus auswählte, sind aus der Heiligen Schrift nicht bekannt. Hieronymus nennt als den ebd. 8, 18 Bezeichneten den Evangelisten Lukas, und dies ist auch die Ansicht der Kirche, insofern die betreffende Stelle als Epistel am Feste dieses Heiligen gelesen wird.

534. Nachdem Paulus sein Herz erleichtert und die weitere Sorge für Korinth zuverlässigen Händen anvertraut hatte, konnte er ruhig die Aufgaben erfüllen, welche ihn nach Macedonien geführt hatten. Er visitierte die ganze Provinz und gab überall ausführliche Lehre und Anweisung. Darüber verfloß der Sommer, und nun konnte er endlich sein Versprechen einlösen und nach Korinth reisen. Hier hielt er sich drei Monate auf und vollendete persönlich, was Titus in seinem Namen begonnen hatte. Kurz vor seiner Abreise benutzte er eine sich darbietende Gelegenheit, um einen Brief an die Römer zu schreiben.

Da der Apostel seit sechs Jahren nicht mehr in Macedonien gewesen war, so erwarteten ihn hier apostolische Arbeiten, welche längere Zeit in Anspruch nahmen. Wirklich sagt auch Apg. 20, 2, er habe diese Gegenden durchreist und „mit vielen Reden ermahnt". So traf das ein, was er 1 Kor. 16, 6 in Aussicht gestellt hatte: er brachte in Korinth den Winter zu und brauchte so die dortige Gemeinde nicht bloß im Vorbeigehen zu besuchen. Nach Verlauf von drei Monaten reiste eine Diakonissin, wie es scheint in Handelsgeschäften, nach Rom, und diese Gelegenheit benutzte Paulus, um einen Brief an die dortige Christengemeinde zu senden (Apg. 20, 2 3).

535. In diesem Brief sprach Paulus seine Absicht aus, den Ertrag der Kollekte nach Jerusalem zu bringen und dann eine neue Missions-

reise über Rom nach Spanien zu unternehmen. An der Ausführung des letzteren Planes wurde er aber durch die Nachstellungen der Juden zu Jerusalem gehindert. Diese bereiteten ihm eine zweijährige Gefangenschaft, bis der Apostel wegen Rechtsverweigerung an den Kaiser appellierte und nach Rom gebracht wurde.

Die Erzählung der hierher gehörigen Einzelheiten, welche für die biblische Einleitung ohne direkte Bedeutung sind, füllt den Rest der Apostelgeschichte von 20, 4 bis 28, 31 aus. Paulus wollte ursprünglich zu Schiff von Korinth abreisen, entschloß sich aber noch im letzten Augenblick zur Landreise über Macedonien, weil die Juden ihn verderben wollten. Über Troas, Assus, Mitylene, Chios und Samos kam er nach Milet, beschied dorthin den Klerus von Ephesus und verabschiedete sich daselbst von ihm in dem Vorgefühl, daß er die Stadt vorerst wohl nicht mehr betreten werde. Nun ging die Reise weiter über Kos und Rhodus nach dem lydischen Patara, dann rechts von Cypern nach Tyrus, wo das Schiff sieben Tage Aufenthalt hatte, weiter nach Ptolemais und von da nach Cäsarea. Hier kehrte die Reisegesellschaft bei dem Diakon Philippus ein, und es wurden Paulus die bevorstehenden Drangsale prophetisch angekündigt, ohne daß dies seinen Entschluß, nach Jerusalem weiter zu reisen, ändern konnte. In Jerusalem selbst ward Paulus von Jakobus und dessen Gemeinde freudig aufgenommen, aber auch auf die Gefahren aufmerksam gemacht, welche ihm als einem angeblichen Verächter des Gesetzes von den Juden bevorständen. Obwohl er sich nun entschloß, eine Förmlichkeit des Gesetzes öffentlich zu erfüllen, ward er dennoch im Tempel von den Juden ergriffen und fortgeschleppt, bis die römische Besatzung auf der Antonia ihn in Sicherheit brachte. Da der Versuch Pauli, das wütende Volk zu beruhigen, mißlang, auch der Hohe Rat sich seinetwegen nicht einigte, und vierzig Fanatiker sich verschworen, ihn umzubringen, so ließ der Befehlshaber der Antonia den Apostel heimlich nach Cäsarea schaffen und dem Prokurator Felix ausliefern. Vor diesem erschien eine Deputation des Hohen Rates mit einem Advokaten, um Paulus als Revolutionär anzuklagen. Felix durchschaute recht gut, worum es sich handle, hatte aber nicht den Mut, die Juden ohne weiteres abzuweisen, und vertagte deswegen die Verhandlung. Da Paulus sich nicht dazu verstand, Geld für seine Befreiung zu bieten, so blieb er zwei Jahre in Untersuchungshaft, bis Felix durch Portius Festus ersetzt wurde. Diesem wurde seine Sache zur Erledigung übertragen. Da der Apostel aber schon bei der ersten Verhandlung einsah, daß er hier kein Recht zu erwarten habe, so appellierte er an den Kaiser. Ein Besuch des Königs Agrippa bei Festus würde wohl seine Freilassung bewirkt haben, wenn nicht der Appellation bereits Folge gegeben worden wäre. So wurde Paulus denn als Gefangener eingeschifft. Jahreszeit und Witterung waren nicht günstig, so daß sie nach stürmischer Seereise an der Küste von Malta Schiffbruch litten. Indessen retteten sämtliche Personen, die auf dem Schiffe waren, sich glücklich ans Land und waren nun genötigt, drei Monate auf Malta zu überwintern, bis ein alexandrinisches Schiff, das ebenfalls dort überwintert hatte, sich zur Fahrt nach Rom segelfertig machte. Über Syrakus und Rhegium erreichte Paulus Puteoli, wo die christliche Gemeinde den Apostel eine Woche lang bei sich behalten durfte; so gelangte er endlich, von römischen Christen eingeholt, an das Ziel seiner langjährigen Sehnsucht, nach Rom. Zwar kam er in anderer Weise, als er gedacht hatte, allein er kam gleichwohl als Apostel und als Eroberer.

536. Durch die Beschaffenheit seiner Gefangenschaft ward es Paulus nicht nur möglich, in Rom selbst eine ausgedehnte Wirksamkeit zu üben,

sondern auch mit den von ihm gestifteten Kirchen im Morgenlande in Verbindung zu bleiben. Aus dieser ersten römischen Gefangenschaft stammen daher vier Briefe: an die Philipper, an die Epheser, an die Kolosser und an Philemon.

Schon die Apostelgeschichte gibt bestimmt an, daß die Haft des hl. Paulus nicht besonders streng war. Zwar hatte er einen Soldaten als Wächter bei sich, an den er mit einer Kette angefesselt war; allein er durfte eine Mietwohnung beziehen (Apg. 28, 16 30), konnte jeden aufnehmen, der zu ihm kam (28, 30), und predigte das Christentum ohne irgend ein Hindernis (28, 1). Auch in Rom blieb er dem Auftrage Jesu und seinem Grundsatz treu, indem er erst versuchte, mit der christlichen Wahrheit Eindruck auf die Juden zu machen (ebd. 28, 17 ff); erst als dies nicht gelang, wandte er sich an die Heiden und erntete unter diesen reiche Früchte seiner Bemühungen. So konnte er den Philippern schreiben, seine Lage diene, statt seine Wirksamkeit zu beeinträchtigen, vielmehr zur Förderung des Evangeliums, er habe selbst am kaiserlichen Hofe Seelen gewonnen und habe vielen andern Mut gemacht, das Christentum zu verkündigen (Phil. 1, 12—14; 4, 22). Daß er dabei mit dem christlichen Morgenlande in ungestörter Verbindung blieb, bezeugen die genannten Briefe nicht bloß einfach durch ihr Dasein, sondern der Philipperbrief noch besonders insofern, als er ein Antwortschreiben ist.

537. Nach Verlauf von zwei Jahren ward Paulus aus der Gefangenschaft entlassen und trat nun eine vierte Missionsreise an. Diese führte ihn zuerst nach Spanien, von dort aber wieder nach Kleinasien, Macedonien, Kreta und Epirus. Zu Nikopolis ward er bei der von Nero begonnenen Verfolgung ergriffen und nun zum zweitenmal nach Rom geschafft. Diesmal mußte er eine harte Gefangenschaft erdulden, welche erst mit seiner Hinrichtung enden sollte.

Der Ausdruck der Apostelgeschichte 28, 30 „er blieb zwei volle Jahre in seiner Mietwohnung" wird allgemein von der Dauer der Gefangenschaft verstanden. Nach römischem Recht ist es undenkbar, daß Paulus zwei Jahre sollte in Untersuchungshaft gewesen sein, um dann erst eine eigentliche Gefangenschaft anzutreten; dieser Zeitraum kann nur mit seinem Tode oder mit seiner Freigebung beendigt worden sein. Wäre das Ende damals schon die Hinrichtung gewesen, so würde Lukas, der den zweiten Teil seiner Geschichte mit so vielen Einzelheiten über Paulus füllt, gewiß diesen Abschluß von dessen Wirksamkeit nicht unerwähnt gelassen haben. Lukas hat offenbar vor Pauli Tode, und zwar zu Rom sein Buch geschrieben (s. oben S. 67). Daher ist wohl zu begreifen, daß er von dem, was Paulus nach der Gefangenschaft gewirkt, nichts erzählt; allein daß er dessen Hinrichtung, falls sie nach den angegebenen zwei Jahren erfolgte, sollte verschwiegen haben, ist nicht zu begreifen. Dagegen ist die ganze Erzählung der Apostelgeschichte in ihrem zweiten Teil eine pragmatische Begründung für die sichere Aussicht, daß Paulus frei kommen mußte (Apg. 22, 30; 23, 10 29; 24, 22; 25, 5 7 8 18 25; 26, 31; 28, 18). Diese Aussicht spricht Paulus selbst während der Gefangenschaft mit steigender Sicherheit aus Phil. 2, 23 24 und Philem. V. 22. Es haben gewiß schon einige Machinationen dazu gehört, um den Prozeß eines römischen Bürgers zwei Jahre unentschieden zu lassen; sicher aber war der römische Richter nach dieser Zeit genötigt, ihn freizugeben.

Nun aber hatte der Apostel schon seit langer Zeit vorgehabt, die Reise nach Rom gleich bis Spanien auszudehnen (Röm. 15, 24 28). Die Art, wie er nach Rom

kam, konnte daran nichts ändern, und wenn er schon während der Gefangenschaft seine Missionstätigkeit fortsetzte, so hat der Eifer, welcher ihn verzehrte, ihn auch nach seiner Befreiung nicht ruhen lassen. Dementsprechend findet sich im christlichen Altertum die bestimmte Angabe, daß Paulus von Rom nach Spanien gereist sei. In dem unzweifelhaft echten (ersten) Brief, welchen der hl. Klemens im Jahre 96 n. Chr. von Rom an die korinthische Gemeinde schrieb, wird Kap. 5 (I 220) von Paulus gesagt, er sei Prediger geworden ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει. Schon dies weist, wenn der Schreibende in Rom war, weiter nach Westen hin. Wenn Klemens aber von Paulus fortfährt zu sagen διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, so kann ein Römer unter letzterem Ausdruck nur Spanien verstanden haben. Neben diesem Zeugnis steht ein ebenfalls aus Rom stammendes in dem Muratorischen Fragment (s. 1. Tl § 43). Wie auch die dunkeln Worte über die Apostelgeschichte zu verstehen oder herzustellen sein mögen, so ist doch darin die profectio Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis genannt (vermutlich soll es dort heißen, daß Lukas sie ebensowenig als das Martertum des hl. Petrus erwähne). Aus derselben Zeit gibt es über die spätere Tätigkeit des Apostels eine Angabe im Morgenlande. Der Bischof Dionysius von Korinth nämlich erzählt bei Eusebius (H. E. 2, 25, 8; XX 209), Petrus und Paulus hätten in Korinth gepredigt und seien dann zusammen nach Italien gereist, um auch dort zu predigen. Dies kann nicht geschehen sein, ehe Paulus aus der Gefangenschaft zu Rom befreit war. Zu einer ähnlichen Folgerung leiten die Angaben in den Briefen an Timotheus und Titus, wonach Paulus in Ephesus, Milet und Macedonien war (1 Tim. 1, 3. 2 Tim. 4, 20), eine Reise nach Kreta machte (Tit. 1, 5), in Nikopolis war (ebd. 3, 12) und sich zum zweitenmal zu Rom in Gefangenschaft befand. Alle diese Daten hat man freilich auch in den Rahmen der Apostelgeschichte unterzubringen gesucht und sich dafür auf die Angaben 2 Kor. 11, 23 ff berufen, welche von Ereignissen vor der ersten Gefangenschaft sprechen; allein die Schilderung der Häresien, welche die beiden Jünger des Apostels bekämpfen sollen, weisen in eine spätere Zeit als die des Epheser- und Kolosserbriefes. Dieses Resultat würde nicht viel anders, wenn die Unechtheit der sog. Pastoralbriefe zu erweisen wäre; denn dieselben können auch in dem angenommenen Falle nicht später als 100 n. Chr. gesetzt werden und beweisen dann, daß der Fälscher schon um diese Zeit sich in die angegebene Situation hineindenken mußte, weil diese in der Kirche feststand. Dies alles wird seit dem 3. Jahrhundert durch positive Zeugnisse bestätigt. Wenn Tertullian (De praescr. haer. 36; II 49) sagt, Petrus habe wie der Herr, Paulus wie Johannes der Täufer den Tod gelitten, so wird dies von Dionysius von Korinth (Eus., H. E. 2, 25, 8; XX 209) dahin erläutert, daß es zur nämlichen Zeit geschehen sei; dazu stellt Eusebius (H. E. 2, 22, 2; XX 193) anderweitige Berichte (λόγος ἔχει), welche diesen Martertod in den zweiten Aufenthalt Pauli zu Rom nach einer vierten Missionsreise verlegen. Mit größter Bestimmtheit gibt dann der hl. Hieronymus (De vir. ill. 5; XXIII 615) an, Paulus sei, nachdem er im zweiten Jahre Neros nach Rom geschafft worden, im vierten wieder entlassen worden, ut evangelium Christi in Occidentis quoque partibus praedicaretur, und habe endlich im vierzehnten Jahre Neros den Martertod erlitten. Die katholischen Theologen nehmen denn auch auf Grund der Tradition durchgängig eine zweimalige Gefangenschaft des hl. Paulus an. Bemerkenswert ist aber, daß auch neuestens namhafte protestantische Gelehrte, z. B. Harnack, sich wieder mehr oder weniger entschieden für die traditionelle Annahme aussprechen.

Auf die übrigen oben angegebenen Einzelheiten kann nur aus anderweitigen Angaben geschlossen werden. In Spanien konnte er sich an die vielen Proselyten wenden, welche in allen Küstenstädten zu finden waren, und seine Wirksamkeit bildete den Anfang

zu der dauernden Entwicklung, welche das christliche Leben daselbst gewann und welche alle Lokaltraditionen aus apostolischer Zeit herleiten. Aus Spanien begab sich der inzwischen schon gealterte Apostel direkt auf dem Seeweg nach Kleinasien, um seine früheren Stiftungen zu visitieren. Zu Ephesus fand er die Häretiker der ersten Zeit geschäftig, Anhänger für den aufkeimenden Gnostizismus zu gewinnen. Da ihn sein Eifer weiter trieb, um noch möglichst viel persönlich einzurichten, so ließ er Timotheus als Bischof von Ephesus zurück und begab sich nach Macedonien (1 Tim. 1, 3). Von hier aus besuchte er Kreta und ließ daselbst Titus zur endgültigen Einrichtung einer christlichen Ordnung zurück. Nun wandte er sich wieder nach Ephesus und entschloß sich daselbst, den Winter zu Nikopolis in Epirus zuzubringen (Tit. 3, 12). Auf der Reise dahin mußte er seinen Begleiter Trophimus krank in Milet und Erastus zu Korinth zurücklassen; in Nikopolis selbst fand sich Titus wieder bei ihm ein. Die inzwischen ausgebrochene Verfolgung stellte jetzt seinen Mut und die Anhänglichkeit seiner Jünger auf die Probe. Er selbst ward als Führer der Christen ergriffen und zur Aburteilung nach Rom geschickt. Bei dieser gefürchteten Katastrophe verließ ihn Demas und ging nach Thessalonich, Kreszenz floh nach Gallien, den Titus schickte Paulus selbst nach Dalmatien. Nur Lukas hielt auch diesmal bei ihm aus und folgte ihm nach Rom (2 Tim. 4, 11). Von der Beschaffenheit seiner Gefangenschaft entwirft der zweite Brief an Timotheus ein düsteres Bild, wonach sie sich sehr von der ersten unterschied. Damals durfte er frei und offen lehren und konnte durch sein zuversichtliches Auftreten auch den Christen zu Rom Mut einflößen; jetzt war er schwer zugänglich, es war gefährlich, ihm beizustehen, und niemand wagte, sich als seinen Anhänger zu bekennen (2 Tim. 1, 16; 4, 16). Er ward eben nicht mehr als jüdischer Schwärmer, sondern als römischer Staatsverbrecher angesehen, so daß er nicht einmal einen Sachwalter fand, der sich seiner angenommen hätte. Zwar gelang es ihm in seinem ersten Verhör, seine Unschuld bezüglich der den Christen zur Last gelegten Verbrechen zu beweisen (2 Tim. 4, 17); allein schon ward der christliche Name selbst zum Verbrechen angerechnet, und so fand er im Jahre 67 den Tod; als römischer Bürger ward er mit dem Schwerte hingerichtet. Vgl. zu Vorstehendem Belsheim, Veiledning i Bibelens Historie 154 ff. Döllinger, Christentum und Kirche, Regensburg 1860, 79 ff. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, Göttingen 1893. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon IX, 2. Aufl., 1662 ff.

538. Aus dem letzten Lebensabschnitt des hl. Paulus, d. h. aus der Zeit nach seiner Freilassung, stammen vier Briefe: 1. der Brief an die Hebräer, 2. der erste Brief an Timotheus, 3. der Brief an Titus, 4. der zweite Brief an Timotheus.

Das Nähere s. unten in den betreffenden Abschnitten.

538 a. Die Echtheit und der kanonische Charakter sämtlicher paulinischer Briefe ist wissenschaftlich unbestreitbar.

Daß die alte Kirche sämtliche Briefe des hl. Paulus als kanonisch annahm, ist bereits im 1. Tl § 41 ff gezeigt; einzelne Bedenken können dem keinen Eintrag tun, da sie sich aus besondern Umständen leicht erklären lassen. Erst die moderne „Wissenschaft" hat es fertig gebracht, nach und nach die meisten der pauliniſchen Briefe dem Apostel abzusprechen. Dem gegenüber ist es nun besonders bemerkenswert, daß neuestens gerade im Namen der Wissenschaft selbst von hervorragenden protestantischen Theologen Einspruch erhoben wird gegen die üblich gewordene „schnöde Absprecherei", die überall in der ältesten christlichen Literatur „ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen"

erblickt und die Tradition über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften a priori als falsch abweist. Namentlich Harnacks Vorrede zum II. Bd. der „Geschichte der altchristlichen Literatur" (Leipzig 1897) hat in dieser Beziehung klärend gewirkt; nach ihm befindet sich die Kritik in einer „rückläufigen Bewegung zur Tradition hin". So werden jetzt schon mehrere Briefe des hl. Paulus, die man früher als unecht abgetan glaubte, wieder als echt oder doch „wahrscheinlich" echt anerkannt, und es ist zu hoffen, daß auf diesem Wege der Apostel wieder in allen seinen Briefen zu Ehren kommt. Um so mehr kann die katholische Theologie auf ihrem alten Standpunkt beharren, indem sie die Einwendungen gegen den kanonischen Charakter der paulinischen Briefe abweist. Das muß naturgemäß bei jedem Brief besonders geschehen; jedoch kann das Resultat durch die folgenden allgemeinen Gesichtspunkte grundgelegt werden.

539. Sämtliche Briefe des hl. Paulus stehen unter sich in engem Zusammenhang und unterscheiden sich von den übrigen neutestamentlichen Schriften durch den eigentümlichen Lehrinhalt, welcher in denselben wiederkehrt.

Freilich hat der Apostel nicht etwas anderes als die übrigen Apostel, sondern er hat nur das nämliche anders als sie gelehrt. Der behauptete Unterschied zwischen paulinischem und petrinischem, jakobischem, johanneischem Christentum ist seit Luther ein Lieblingsthema protestantischer Exegeten und Dogmatiker geworden, ist aber erst in die betreffenden Schriften aus vorgefaßter Anschauung hineingetragen worden. Wie wenig an eine dogmatische Differenz zwischen „paulinischer" und „petrinischer Lehre" zu denken ist, s. bei Hergenröther, Kirchengesch. I, 3. Aufl., 109, Anm. 1. Eine Verschiedenheit der Darstellung aber bewirkte bei den Aposteln schon die Verschiedenheit des Wirkungskreises und der Beweismittel, welche sie bei ihren jedesmaligen Zuhörern oder Lesern anzuwenden hatten. Noch mehr ward dieselbe durch die apologetische Tätigkeit der Apostel bedingt, welche gegen die überall vorhandenen oder auftauchenden Gegensätze verschiedenster Art zu richten war. Überhaupt war das Christentum, das sie zu verkündigen hatten, kein abstraktes, auf ein Schema gebrachtes Lehrsystem, sondern eine unendliche Fülle von Wahrheit, deren Besitz den Aposteln durch den Heiligen Geist vermittelt war und aus der jeder nach äußerem Bedürfnis und innerer Eingebung schöpfte. Hierbei aber kam nicht bloß die übernatürliche Erleuchtung und Anregung der Gnade, sondern auch die natürliche Beschaffenheit und Fähigkeit des Einzelnen zur Geltung. Ausführlicheres s. bei Simar, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, 11 ff.

Auf den hl. Paulus läßt sich auch bezüglich seiner Briefe anwenden, was er 1 Kor. 15, 10 von sich selbst sagt, daß er „reichlicher gearbeitet als die übrigen Apostel alle". Seine Briefe umfassen nämlich einen weit größeren Kreis von Lehrgegenständen und stellen die einzelnen Wahrheiten viel erschöpfender dar als die der übrigen Apostel. So reich und mannigfaltig aber auch der Kreis der in seinen Briefen erörterten Lehrsätze ist, so ist doch der Grundgedanke seiner Anschauung und Lehre die Universalität der christlichen Heilsanstalt, zu deren Segnungen Juden und Heiden gleichmäßig durch die Vaterliebe Gottes und das Bedürfnis nach Erlösung berufen sind, und deren Wirkung die durch Jesus Christus geschenkte Gerechtigkeit ist. Vgl. oben S. 58. Das Weitere s. bei Simar a. a. O., besonders 17 ff, und in nuce bei Maier, Einleitung 225 ff.

Dies hatten die übrigen Apostel nicht in gleicher Weise Veranlassung zu betonen; ja das Mißverständnis paulinischer Lehre nötigte sie mitunter, diejenigen Seiten einer Wahrheit hervorzuheben, welche Paulus übergangen oder doch weniger in den Vordergrund gestellt hat (s. 2 Petr. 3, 16). In solcher Weise kann man sagen, daß Jak. 2, 14 20—24 der Ausführung des hl. Paulus Röm. 3, 28; 4, 1 ff entgegen-

gestellt ist, während doch Eph. 2, 10; 1 Tim. 5, 8 dasselbe, was Jakobus einschärft, hervorgehoben wird. Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus 10 216 ff, und unten § 627. Auch hatten die übrigen Apostel nicht so viel Gelegenheit, christliche Wahrheiten darzulegen, wie der Weltapostel. Die reiche Wirksamkeit aber, welche Paulus auf ausgedehntem Gebiet und unter den mannigfaltigsten Gegensätzen auszuüben hatte, ward ihm Veranlassung, die ihm eigentümlichen Grundanschauungen in stets neuer Anwendung mit unerschöpflicher Mannigfaltigkeit darzulegen. Daher zieht sich durch alle seine Briefe, wie durch seine in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden, als roter Faden eine Lehrauffassung hindurch, welche mit Recht „paulinisch" genannt werden kann. Alle seine Briefe haben hiernach ein so scharfes und eigentümliches Gepräge, daß, die Echtheit eines einzigen vorausgesetzt, die übrigen mit Notwendigkeit auf den hl. Paulus zurückzuführen sind. Dies wird in hohem Grade unterstützt durch die ihm eigentümliche Form.

540. Wie Leben und Lehre des hl. Paulus trotz aller Mannigfaltigkeit doch nur von einem Gedanken beherrscht und geleitet war, so zeigen auch seine Briefe bei aller Mannigfaltigkeit des Dargestellten eine große Übereinstimmung in der Darstellung. Diese besteht in der Einheit sowohl der Disposition als des Stils.

Zwar bringt der Charakter von Briefen als Gelegenheitsschriften mit sich, daß bei den Schreiben des hl. Paulus nicht an eine schablonenhafte Darlegung und Anordnung des Inhaltes zu denken ist; in dem einen Brief wiegt auch wohl vor, was im andern zurücktritt; so ist Eingang und Schluß im Römerbrief unverhältnismäßig weiter ausgeführt als im Brief an die Epheser. Allein im allgemeinen läßt jeder Brief vier Abschnitte erkennen: 1. eine mehr oder weniger reiche, den Inhalt schon andeutende Grußformel nebst Danksagung gegen Gott für das bei den Adressaten geschehene Gute; 2. einen theoretischen oder dogmatischen Abschnitt, welcher vorwiegend belehrt; 3. einen praktischen oder moralischen Teil, welcher ermahnt, warnt oder bittet; 4. einen Schluß persönlicher Natur mit Nachrichten, Grüßen und Segenswünschen. Meist hat der Apostel schon bewußt diese Einteilung, welche durch die ungeschickte Kapitelabteilung hie und da verwischt ist, vor Augen gehabt, auch wo, wie im ersten Korintherbrief, der Gedankengang durch äußere Bedingungen angegeben ist, oder wo, wie im zweiten Korintherbrief oder im Brief an die Philipper, persönliche Anliegen in den Vordergrund treten. Nur im zweiten Brief an Timotheus drängt sich alles, was zum Abschied zu sagen ist, zusammen, und die Tiefe des Gefühls wiegt hier über das Gesetz des Verstandes vor. Der geistige Reichtum des Apostels zeigt sich auch in der Mannigfaltigkeit, welche innerhalb der gleichmäßigen Anordnung waltet, und so ähnlich sich auch zwei Briefe in der Disposition sein mögen, so zeigt sich doch bei keinem eine Nachahmung eines früheren. Was nun die sprachliche Darstellung betrifft, so kann bei einer so gewaltigen Persönlichkeit keine rhetorische Abrundung und klassische Feile verlangt werden. Vielmehr zeigt sich in allen Briefen Pauli ein Geist, dem die Sprache keine genügenden Formen bietet, und der bei überströmender Gedankenfülle den Faden eines ruhigen Diktates nicht festhalten kann. Gerade diejenigen Redemittel, welche nicht auf Studium beruhen, sondern aus der Lebhaftigkeit des Darstellers entspringen, sind überreich angewandt: Aufzählungen, wie Röm. 1, 29 f; 1 Kor. 13, 4 ff; 2 Kor. 6, 4 ff; 2 Tim. 3, 1 ff; Gegensätze, wie 2 Kor. 4, 8 ff; 5, 21; Gal. 6, 8; Steigerungen 1 Kor. 13, 1 ff; 2 Kor. 7, 11; Fragereihen Röm. 8, 31 f; 1 Kor. 9, 1 ff; Gal. 3, 2 ff; Häufung der Synonyma Röm. 2, 17 ff; 2 Kor. 6, 14 ff; Asyndeta Gal. 5, 19 22; Phil. 4, 8; Ironien 1 Kor. 4, 8 ff.

Überhaupt bewegt Paulus sich wie beim angeregtesten Gespräch in dialektischer Form und verfährt mit den Lesern wie mit Anwesenden. Er überspringt oft Gedanken, macht Vordersätze ohne Nachsätze, braucht Ellipsen und Parenthesen ohne Zahl; besonders häufig aber spinnt er eine angefangene Periode durch stets neu sich aufdrängende Gedanken weiter: Eph. 1, 3 ff; Kol. 1, 9 ff; 2 Thess. 1, 8 ff. Dabei verrät er auch den Morgenländer in einer Menge von Bildern, Vergleichungen und Allegorien und verwendet namentlich das Alte Testament nach einer typischen Auffassung, deren Großartigkeit in Erstaunen setzt. Vgl. Röm. 9, 20 ff; 1 Kor. 3, 2; 9, 7; 2 Kor. 3, 3; Eph. 2, 19; 6, 14 ff; 1 Thess. 5, 5; Gal. 4, 22 ff. Bei allem diesem scheint mitunter seine Beweisführung der logischen Klarheit oder Richtigkeit zu entbehren, namentlich wenn sein reiches Gemüt zur Geltung kommt und er die Leser auch in seinem Herzen lesen lassen will. Hierbei muß jedoch festgehalten werden, daß die griechische Sprache diesem Apostel noch nicht die Mittel zur vollkommenen Darstellung christlicher Ideen, am wenigsten gerade seiner Ideenfülle, darbot, und daß es übermächtiger Geisteskraft bedurfte, um dem heidnischen Idiom ein solches Gepräge zu geben, wie es sich bei Lukas vollendet darstellt. Aus allem diesem aber ergibt sich, wie oft wiederholt worden ist, daß Paulus' Briefe studiert, nicht gelesen werden müssen; dies ist eine Wahrheit, welche keiner schärfer zum Ausdruck gebracht hat als der mit Paulus geistesverwandte hl. Hieronymus. Vgl. zu Vorstehendem Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T., 5. Ausg., § 75 u. 76, und überhaupt die begeisterte Darstellung bei Döllinger, Christentum und Kirche § 133—140.

540 a. Die Reihenfolge der paulinischen Briefe in den meisten Handschriften und in den Ausgaben ist keine chronologische, sondern durch den Rang der Gemeinden oder Personen bestimmt, an welche die Briefe gerichtet sind. Nur der Hebräerbrief steht jetzt aus besondern Gründen an letzter Stelle (vgl. oben S. 2 u. unten § 615 ff).

2) Der Brief an die Römer.

541. Zur Zeit der dritten Missionsreise, welche der hl. Paulus anstellte, bestand in Rom schon eine blühende Christengemeinde, mit welcher er auf verschiedene Weise bekannt geworden war.

Das Christentum mag in Rom allerdings durch Juden, welche bei der Aussendung des Heiligen Geistes zu Jerusalem gegenwärtig waren, bekannt geworden sein (Apg. 2, 10). Tatsache aber ist, daß die erste Bildung einer Gemeinde daselbst durch den hl. Petrus geschah. Rom ist nämlich der ἕτερος τόπος (Apg. 12, 17), welcher für Theophilus bloß angedeutet zu werden brauchte. Dorthin begab sich Petrus, da das Apg. 12, 3 berichtete Haschen nach Popularität naturgemäß in die erste Regierungszeit des Herodes Agrippa zu verlegen ist, im Jahre 42 n. Chr. Dieses Datum wird auch von Hieronymus (De vir. ill. 1; XXIII 607) bestimmt angegeben. Wenn derselbe Heilige hinzusetzt, Petrus habe von da an 25 Jahre lang den bischöflichen Stuhl zu Rom innegehabt, so wird dies dadurch nicht entkräftet, daß der Apostelfürst nach Apg. 15, 7 im Jahre 50 zu Jerusalem, nach Gal. 2, 11 später zu Antiochien sich befand, daß Paulus in seinem Brief nach Rom ihn nicht grüßen läßt, daß derselbe in seinen Briefen aus Rom nirgendwo Erwähnung von Petrus tut; denn von einer Residenz konnte bei einem Apostel gar keine Rede sein. Vgl. statt alles andern Windischmann, Vindiciae Petrinae, Ratisb. 1836; Reithmayr, Komm. zum Briefe an die Römer, Regensburg 1845, 8 ff; Wetzer u. Weltes

Kirchenlexikon IX, 2. Aufl., 1860 ff. Petrus wird bei seinem Weggange ebenso für die Verwaltung und Weiterbildung der Gemeinde gesorgt haben, wie dies von Paulus in analogen Fällen bezeugt ist. Daß die zu Rom getroffenen Einrichtungen zweckentsprechend waren, zeigt das Aufblühen der Gemeinde, deren Glaube nach Röm. 1, 8 „in der ganzen Welt bekannt war". Dies ist zum Teil auch aus dem regen Verkehr zu erklären, in welchem sich die ganze Welt nach dem Mittelpunkt des römischen Reiches bewegte. So wie die Diakonissin Phöbe (Röm. 16, 1), wurden unter zahllosen andern Fremden auch viele Christen durch ihre persönlichen Anliegen nach Rom geführt, und die Christengemeinde ergänzte sich daher nicht bloß aus der Hauptstadt selbst, sondern auch durch anderweitigen Zuzug. Bei den ausgedehnten Verbindungen nun, welche Paulus im Morgenlande besaß (vgl. Röm. 15, 19), konnte es nicht fehlen, daß sich in Rom viele Christen aus Pauli Bekanntschaft befanden. Auf der langen Liste derjenigen in Rom, welche Paulus 16, 3 ff zu grüßen bittet, befinden sich die wohlbekannten Aquila und Priscilla, die er in Korinth kennen gelernt hatte; dann Epänetus, der als einer der ersten Christen aus Asien bezeichnet wird, Andronikus und Junius, die er seine Verwandten nennt, Rufus, dessen Vater Simon in Jerusalem wohnhaft war (Mark. 15, 21), überhaupt nur solche, deren frühere Beziehungen zu Paulus ersichtlich sind, sei es auch bloß aus der griechischen Namensform. Umgekehrt wurden durch denselben Weltverkehr, der sich in Rom konzentrierte, auch römische Christen vielfach nach dem Morgenlande geführt; so befand sich in der Umgebung des hl. Paulus ein gewisser Tertius (Röm. 16, 22), dessen Name auf römische Abstammung zu schließen erlaubt, und Aquila und Priscilla waren ebenfalls, wenn auch durch außergewöhnliche Veranlassung, aus Rom nach Griechenland gekommen. Vermutlich waren unter den Opfern, welche das Apg. 18, 2 erwähnte Edikt des Kaisers Claudius forderte, auch manche schon getaufte Juden, mit denen Paulus Bekanntschaft schließen und über die Zustände in der römischen Gemeinde Nachrichten erhalten konnte. Jedenfalls fordert der Brief an die Römer die Voraussetzung, daß Paulus mit den Verhältnissen derer, an welche er schreibt, genau bekannt war.

542. Ob die römische Kirche zur Zeit Pauli der Zahl nach mehr judenchristliche oder mehr heidenchristliche Bestandteile gehabt hat, kann nicht ermittelt werden. Sicher ist nur, daß jedwedes Element darin vertreten war.

Es läßt sich als selbstverständlich ansehen, daß Petrus bei seiner Ankunft zu Rom gemäß dem allgemeinen Auftrag des Herrn und nach Analogie von Paulus' Verfahren sich zuerst an die Juden wandte. Diese waren schon seit ihrer allgemeinen Zerstreuung in Rom nicht selten, da der ihnen angeborene Erwerbstrieb in der Weltstadt besonders reiche Nahrung fand. Unter Pompejus wurde eine große Menge von Juden nach Rom in die Sklaverei gebracht, von ihren Herren aber bald freigelassen, weil man wegen ihres starren Festhaltens am Zerimonialgesetz schwer mit ihnen zurechtkommen konnte. Sie bauten sich jenseits des Tibers, wo man ihnen einen Platz eingeräumt hatte, eine Synagoge; nun zogen noch viel mehr Juden als vorher nach Rom, und die Synagogen mehrten sich daselbst. Gegen Ende von Augustus' Regierung betrug die Zahl der Juden zu Rom wenigstens 20 000 (s. Hild, Les Juifs à Rome devant l'opinion romaine, in der Revue des études juives XI [1885] 38, note 2). Einer jüdischen Gesandtschaft, welche nach Herodes' Tode zu Rom aufzog, schlossen sich 8000 Juden im Zuge an (Ios., Ant. 17, 11, 1). Nicht weniger als neun römische Synagogen sind aus Inschriften bekannt (s. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Leipzig 1879, 15 ff). Um die Zeit

Christi aber hatte sowohl der Götzendienst als die hohle Philosophie jeder Schattierung bei allen klardenkenden Heiden eine entsetzliche Leere fühlbar gemacht; diese suchten zu Rom viele Gebildete dadurch auszufüllen, daß sie in die jüdische Synagoge gingen; sie wollten eine positive Religionsübung ansehen und Lesungen hören, welche etwas anderes als Pathos und frivole Spekulation enthielten. So gab es zu der Zeit, in welcher das Christentum zu Rom bekannt wurde, schon viele Proselyten, und die Einführung des Christentums ist zu Rom gewiß ebenso geschehen, wie sie nach Apg. 17, 1—4 zu Thessalonich geschah. Demnach hatte zu Anfang gewiß das judenchristliche Element in der römischen Christengemeinde die Oberhand. Dies änderte sich, als Claudius durch das oben angegebene Edikt die Juden aus Rom vertrieb und auch die christlich gewordenen Juden hiervon nicht ausnahm; jetzt ward jedenfalls der heidenchristliche Bestandteil in der römischen Kirche vorwiegend. Wie lange dies gedauert haben mag, läßt sich nicht angeben. Wie Aquila und Priscilla (Röm. 16, 3), so sind gewiß auch viele andere Juden nach Claudius' Tode wieder nach Rom zurückgekehrt. Vgl. Dio Cassius, Hist. 37, 17. Wo die Apostelgeschichte die Ankunft Pauli zu Rom erzählt (28, 17 21), erscheinen die Verhältnisse der Judengemeinde daselbst wieder ganz geordnet, und so wird auch das judenchristliche Element in der Kirche daselbst wieder vertreten gewesen sein. Über diese allgemein gehaltene Angabe des Tatbestandes hinaus läßt sich eine genauere Erkenntnis nicht gewinnen. Dies wird am besten durch die Menge und die Mannigfaltigkeit der Versuche erwiesen, welche zur Klarstellung des Verhältnisses zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Rom gemacht worden sind und bis heute zu keinem Abschluß gebracht werden können. Dieselben sind registriert bei Mangold, Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, Marburg 1866, 21 ff; Derſ., Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen, ebd. 1884, 166 ff; Grafe, Über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, Freiburg und Tübingen 1881; Holtzmann, Der Leserkreis des Römerbriefes, in d. Jahrbüchern für protest. Theol. 1886, 107 ff; Weiß, Einleitung, 3. Aufl., 217 f.

543. Ebensowenig kann festgestellt werden, ob im Schoße der Gemeinde zu Rom ähnliche Spaltungen oder Erörterungen über die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes stattfanden, wie sie zur Zeit Pauli in andern Gemeinden entstanden waren.

Die älteren Erklärer sind der Ansicht, es hätten allerdings zu Rom Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen Eingang gefunden und einen bedenklichen Charakter anzunehmen gedroht. Sie schließen dies hauptsächlich daraus, daß der Apostel im Römerbrief Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας wie streitende Parteien anredet, und verstehen auch Stellen wie Röm. 2, 1 von etwas wirklich Vorgegangenem (s. z. B. Estius, Comm. in omnes D. Pauli epistolas etc., Argum. Ep. ad Rom. [ed. Mogunt. 1858, I 2]). Allein diese Auffassung wird durch das Bild, welches Paulus von den geistigen Zuständen unter seinen Lesern gewiß nicht aus bloßer Höflichkeit entwirft, nicht unterstützt. Er sagt 1, 8, von ihrem Glauben werde in der ganzen Welt gesprochen, gewiß doch auch wegen seiner Festigkeit und Einheit; 15, 14 rühmt er von ihnen, sie seien erfüllt mit aller Erkenntnis, so daß sie selbst einander zurechtweisen könnten; 15, 15 will er die behandelten Gegenstände ihnen bloß ins Gedächtnis zurückgerufen haben. Dies läßt nicht gerade auf konkrete Vorgänge wie in Korinth schließen, welche Veranlassung zum Schreiben geboten haben könnten. Auch steht eine Warnung vor den judaisierenden Verführern, welche dem hl. Paulus so viel Leid verursachten, im Römerbrief nur noch als postscriptum (16, 17—20); wäre das Auftreten derselben zu Rom mehr als eine Möglichkeit

gewesen, so würde diese Warnung gewiß im Text ihren Platz gefunden haben. Die Rücksicht des Apostels nun auf bloß gedachte Vorkommnisse in einer Gemeinde, die ihm so wichtig war, erklärt die Anrede an Juden (2, 17; 4, 1; 7, 1 4 ff) und Heiden (9, 1; 10, 1; 11, 13 28 ff) bei einem so lebhaften Schriftsteller hinreichend, ohne daß an reale Verhältnisse zu denken ist. Auch keiner der alten Kirchengeschichtschreiber hat einen Grund angegeben, welcher den Apostel veranlaßt haben sollte, nach Rom zu schreiben. Man muß sich daher bescheiden einzugestehen, daß über die Zustände in der römischen Kirche zur Zeit des Römerbriefes nichts Näheres bekannt ist.

544. Das Interesse des hl. Paulus an der Christengemeinde zu Rom ging auch nicht sowohl aus einer Kenntnis der dortigen Zustände als aus der Stellung eines Heidenapostels hervor. Er konnte wohl erkennen, daß diese Gemeinde für die Entwicklung der Kirche im Abendlande von der größten Bedeutung war, und es mußte ihm deswegen besonders wichtig sein, daß in dieser Gemeinde von vornherein diejenigen Grundsätze zur Geltung kamen, welche er besonders zu vertreten unternommen hatte. Hierin ist die Veranlassung zum Brief an die Römer zu suchen.

Im ersten christlichen Jahrhundert hatte Rom sich bereits zum materiellen wie zum geistigen Mittelpunkt der Welt aufgeschwungen. Die straffe Zentralisation der römischen Regierung brachte die ganze Welt in irgend eine Verbindung mit der römischen Hauptstadt; schon die Appellation Pauli an den römischen Kaiser zeigt, wie weit dieses Verhältnis in das Einzelleben hineinreichte. Alle Verkehrswege führten nach Rom, und von Rom aus konnte man alle Punkte der bewohnten Welt leicht erreichen. Auf diesen Verkehrswegen aber ergossen sich nicht bloß die materiellen Güter, sondern auch die geistigen Ideen, welche in Rom vorhanden waren, nach allen Seiten, und die von den Waffen Roms unterjochte Welt mußte sich bald auch dem Einfluß römischer Anschauung, römischen Geschmackes und römischer Sitte unterwerfen. Auf diesem nämlichen Wege ließ sich für das Christentum eine weite Verbreitung erwarten, und das war es, was der hl. Petrus mit ruhiger Weisheit erwogen hatte, als er nach Rom ging, um das Kreuz Christi zu predigen. Nicht weniger mußte dies dem hl. Paulus einleuchten, der die heidnische Welt des Westens als sein eigentliches Arbeitsfeld betrachtete. Die Stelle Apg. 19, 21 sagt deutlich, daß die (natürliche oder übernatürliche) Erkenntnis, welche er von seiner Aufgabe hatte, ihm die Notwendigkeit, mit Rom in Verbindung zu treten, nahelegte. Sonst war es sein Grundsatz, „nicht auf fremdem Fundament zu bauen" (Röm. 15, 20); allein zu den römischen Christen zu gehen, „trug er Verlangen schon viele Jahre lang" (V. 23). Dieses Verlangen konnte er so lange nicht erfüllen, als das brach liegende Arbeitsfeld im Osten ihn in Anspruch nahm. Nachdem er aber hier seine Arbeit so weit gefördert hatte, daß er sie andern Kräften übertragen durfte, richtete er seinen Blick auf das fernste Abendland und wollte seine Missionstätigkeit nach Spanien verpflanzen. Die Reise dahin sollte ihm Gelegenheit verschaffen, auch die Christen in Rom zu sehen und in den richtigen Grundsätzen und Anschauungen zu befestigen. So hoffte er im voraus für die aus den Heiden des Abendlandes zu bildende Kirche einen ebensolchen Mittelpunkt zu gewinnen, wie das heidnische Rom für das gesamte Heidentum gewesen war. In diese Zeit fielen nun zweierlei Ereignisse, welche lebhafte Befürchtungen in ihm wecken mußten. Auf der einen Seite hatte er zu Korinth in der Nähe gesehen, was für Unheil die „Petrusleute" mit ihrer einseitigen Betonung der Gesetzesverbindlichkeit angerichtet hatten. Anderseits sah er, wie seit der Thronbesteigung Neros die ausgewiesenen Juden und Judenchristen sich wieder in Rom sammelten, so daß die dortige

Kirche gewiß bald wieder eine größere Zahl judenchristlicher Mitglieder zählen mußte. Nach seinen bisherigen Erfahrungen war es undenkbar, daß nicht zu Rom bald ähnliche Vorgänge wie in Galatien oder zu Korinth eintreten würden. Hier galt es also, um jeden Preis Irrungen vorzubeugen, welche nicht bloß für Rom, sondern auch für die weitesten Kreise verhängnisvoll werden und ihm bei der ins Auge gefaßten Wirksamkeit die größten Hindernisse bereiten mußten. Unglücklicherweise konnte er nicht, wie er sonst gewohnt war, gleich selbst hinreisen, um alles Nötige zu besorgen; denn er mußte nach Jerusalem, gleichsam um dort seine Wirksamkeit abzuschließen. In dieser Stimmung ergriff er die erste sich darbietende Gelegenheit, mit der römischen Gemeinde in schriftlichen Verkehr zu treten. Ein Brief an dieselbe war ohnehin das geeignete Mittel, auf seine spätere Ankunft vorzubereiten; er fand bei derselben den Boden schon bereitet, wenn er schriftlich die maßgebenden Grundsätze bereits entwickelt hatte. Seine Wirksamkeit zu Korinth nun hatte ihn eben genötigt, die leitenden Gedanken seiner Predigt klarer als je herauszustellen und zu entwickeln. Diesen nämlichen Schatz der Wahrheit formulierte er jetzt schriftlich für die römischen Christen, um allen denjenigen Erörterungen zu begegnen, welche sein klarer, gotterleuchteter Geist zu Rom, wenn auch nicht als eingetreten, doch als bevorstehend bereits gegenwärtig sah. So hat der Brief an die Römer einen Charakter der Allgemeinheit ohne lokale Färbung erhalten, welchem man durch die Bezeichnung „Kompendium der paulinischen Dogmatik" hat gerecht zu werden gesucht. Vgl. übrigens die „Musterkarte" von andern Benennungen bei Holtzmann, Einl., 3. Aufl., 237.

545. Dem Inhalt nach zerfällt der Römerbrief in zwei Teile, einen belehrenden (Kap. 1—11) und einen ermahnenden (Kap. 12—16). A. Im ersten Teile erörtert Paulus 1. nach dem Eingang, welcher a) aus einem bedeutungsvollen Gruß (1, 1—7) und b) einer gewinnenden Einleitung (1, 8—15) besteht, 2. das (1, 16 17) ausgesprochene Thema, daß „das Evangelium eine Kraft Gottes ist für jeden, der glaubt, insofern der Glaube übernatürliche Gerechtigkeit wirkt". Der Apostel handelt daher 3. von der Notwendigkeit der Rechtfertigung: a) für die Heiden (1, 18—32), b) für die Juden (2, 1 bis 3, 8); 4. vom Glauben als Mittel zur Rechtfertigung: a) aus inneren Gründen (3, 9—31), b) nach der Heiligen Schrift (4, 1—25); 5. von den Wirkungen der Rechtfertigung: a) Hoffnung und Liebe (5, 1 bis 11), b) innere Gerechtigkeit (5, 12—21), c) Sieg über die Begierlichkeit (6, 1—23), d) innere Freiheit (7, 1 bis 8, 10), e) Kindschaft Gottes (8, 11—17), f) Überwindung der Welt (8, 18—39); 6. von dem offenbarungsgeschichtlichen Hergang der Rechtfertigung: a) Gnadenwahl (9, 1—33); b) Juden (10, 1 bis 11, 10), c) Heiden (11, 11—22); d) Wechselbeziehung zwischen Juden und Heiden (11, 23—36). Hierauf spricht Paulus B. im zweiten Teile 7. von den Früchten der Rechtfertigung als den christlichen Tugenden: a) Erfüllung der Standespflichten (12, 1—8), b) Bruderliebe (12, 9—16), c) Feindesliebe (12, 17—21), d) Gehorsam gegen die Obrigkeit (13, 1—7), e) Streben nach der Vollkommenheit (13, 8—14), f) Nachsicht mit den Unvollkommenen (14, 1—13), g) Vermeidung des Ärgernisses (14, 14 bis 15, 4). Dann schließt er 8. mit der Ermahnung, a) den Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen durch die Liebe aufzuheben (15, 5—13), b) seinen Brief in dem Geist aufzunehmen, wie er geschrieben ist (15, 14—21), c) ihn bis zu seiner immer verzögerten Ankunft mit ihrem

Gebet zu unterstützen (15, 22—33). Endlich 9. folgen a) seine eigenen Grüße (16, 1—16), b) Warnungen vor eventuell kommenden Verführern (16, 17 bis 20), c) fremde Grüße (16, 21—23), d) Amen (16, 24—27).

A. 1. a) Da Paulus im Römerbrief zum erstenmal an eine Gemeinde schreibt, mit welcher er noch nicht persönlich bekannt ist, so erweitert er hier die Grußformel zu einer Darlegung seines Berufes und seines Rechtes, an sie zu schreiben; er hat den Auftrag, das aus den Juden gekommene Heil allen Heiden zu verkündigen, unter diesen auch den Römern, 1, 1—7. b) Er dankt Gott für die freudige Gewißheit, daß die römische Gemeinde so überaus glaubenstreu ist, und hat kein größeres Verlangen, als persönlich bei ihnen zu sein und die gewonnenen Überzeugungen auszutauschen, V. 8—15.

2. Denn er fürchtet sich nicht, auch am Sitz der weltlichen Bildung das Evangelium als die Bedingung zu der übernatürlichen Gerechtigkeit zu verkünden, welche Heiden wie Juden gleich notwendig haben, V. 16—17.

3. a) Von Natur können zunächst die Heiden nur Gottes Zorngericht erwarten, weil sie trotz ihrer natürlichen Gotteserkenntnis so tief in Sittenverderbnis gefallen sind und dabei das Naturgesetz verleugnet haben, V. 18—32. b) Dies erkennt auch der Jude und verurteilt deswegen den Heiden, während er doch dieselben Laster begeht. Aber er wird dem Zorngericht Gottes ebensowenig entgehen, wenn er nicht Buße tut, denn bei Gott ist kein Ansehen der Person, 2, 1—11. Jeder wird mit seinem eigenen Maßstab gemessen; der Jude wird nach seinem Gesetz, der Heide nach seinem Gewissen gerichtet werden, V. 12—16. Für den Juden ist es ein Vorwurf, das Gesetz zu haben, wenn er nach demselben nicht lebt und so den Namen Gottes bei den Heiden verächtlich macht, V. 17—24. Die äußere Beschneidung kann kein Heil wirken, wenn nicht die Gesinnung damit verbunden ist, welche durch dieselbe angedeutet wird, V. 25—29. Damit ist nicht geleugnet, daß der Jude wirklich etwas vor dem Heiden voraus hat; er ist nämlich der Träger der göttlichen Offenbarung. Wenn Einzelne sich dieser Auszeichnung unwürdig gemacht haben, so hebt diese Unwürdigkeit den Vorzug der Gesamtheit so wenig auf, als sie Gott hindert, seine Verheißung zu erfüllen. Er verherrlicht sich eben in der Bestrafung der Übertretung. Damit ist jedoch die Schuld der Übertretung nicht aufgehoben; die gute Folge kann die schlechte Handlung nicht entschuldigen, 3, 1—8.

4. Allein [um wieder auf die sittliche Wertschätzung der Juden zurückzukommen,] so sind diese ihrer Sündhaftigkeit nach nicht besser als die Heiden; alle sind unter der Sünde. a) Dies zeigt schon die Heilige Schrift von den Juden wie von den Heiden, V. 9—18. Denn wo sie von der Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit spricht, kann sie die Juden nicht ausnehmen, insofern das Gesetz nicht von der Sünde befreit, sondern bloß die Mittel zur Erkenntnis und zur Vermeidung der Sünde an die Hand gibt, V. 19—20. [Es steht also fest, daß Juden und Heiden ihren eigenen Werken nach gleichmäßig zu Grunde gehen müssen.] Darum ist auch für alle gleichmäßig Rat geschafft worden, indem Gott der Herr aus freier Gnade die Rechtfertigung aller durch das Blut Jesu bewirkt hat. Hiermit ist jeder Unterschied zwischen Jude und Heide aufgehoben; es gibt kein anderes Anrecht auf die von Gott umsonst gebotene Gerechtigkeit als den Glauben und die Werke des Glaubens, nicht die des Gesetzes, V. 21—30. b) Ein Jude könnte dies als eine Herabsetzung des Gesetzes ansehen. Allein das Gesetz wird im Gegenteil damit in seiner Bedeutung aufrecht gehalten. Denn auch das Alte Testament beweist, daß die wahre Gerechtigkeit aus der Gnade und dem Glauben stammt, indem es die Auserwählung Abrahams nicht dessen Werken, sondern dessen Glauben zuschreibt (Gen. 15, 6);

„anrechnen" setzt ja das Fehlen eines rechtmäßigen Anspruchs, welchen die eigenen Werke verleihen könnten, voraus, 4, 1—5. Dasselbe sagt David (Ps. 31, 1 2), V. 6—8. Auch der Beschneidung darf keine rechtfertigende Wirkung beigelegt werden; denn Abraham erhielt seine Auserwählung vor der Beschneidung, und diese galt nur als Besiegelung seines Glaubens. Darum ist er der geistige Vater aller, welche glauben, mögen diese beschnitten oder unbeschnitten sein, V. 9—12. Ebensowenig wirkte an Abraham das Gesetz; er erhielt die Verheißung, Vater vieler Völker zu sein und allen Völkern das Heil zu bringen, ehe es noch ein Gesetz gab. Schon seiner Natur nach kann das Gesetz kein Heil wirken, da es Übertretungen schafft. Wohl aber kann dies der Glaube, da er eine vollständige Selbstverleugnung und Hingabe an Gott in sich schließt, V. 13—22. Ein solcher Glaube wird an Abraham von der Heiligen Schrift gepriesen, damit wir uns zur Nachahmung angetrieben fühlen; das Objekt des Glaubens, welches bei uns die Stelle der von Abraham geglaubten Unwahrscheinlichkeit vertritt, ist die Auferstehung Jesu Christi, welche eine Ursache und ein Vorbild unserer Rechtfertigung ist, V. 23—25.

5. a) Denn Gott hat uns durch die Rechtfertigung im Glauben eine geistige Auferstehung bereitet, indem wir den Frieden im Stande der heiligmachenden Gnade finden, 5, 1 2. In diesem Gnadenstande werden selbst die Leiden ein Gegenstand der Freude, weil sie die Zuversicht auf die ewige Kindschaft Gottes in uns befestigen; die Bürgschaft für die Erfüllung unserer Hoffnung ist ja die Liebe, welche der Heilige Geist in unsere Herzen ausgegossen hat, V. 3—5. Hat Christus uns schon eine so große Liebe erwiesen, da wir seine Feinde waren: um wie viel mehr dürfen wir jetzt von seiner Liebe unsere Seligkeit hoffen, die wir mit ihm in engster Gemeinschaft stehen? V. 6—11. b) Wie daher durch einen Menschen Sünde und Tod über alle in der Welt gekommen ist [so ist auch durch einen Menschen Gerechtigkeit und Leben allen zu teil geworden], V. 12. Auch die, welche Adams Sünde faktisch nicht nachgeahmt, mußten doch sterben, weil mit ihrer Abstammung von Adam auch dessen Schuld auf sie übergegangen war. Viel reicher und umfassender ist aber die Wirkung von Christi Tod und Auferstehung für diejenigen, welche durch den Glauben seine Kinder geworden sind; diese Wirkung ist universell in Bezug auf die einzelnen Menschen und auf die einzelnen Sünden jedes Menschen, V. 13—19. So etwas konnte das Gesetz nicht leisten; es konnte nur die Erkenntnis des Sündenzustandes bedingen, welche den Menschen antrieb, sein Heil im Glauben zu suchen, V. 20 u. 21. c) Hieraus darf aber nicht gefolgert werden, daß man fortsündigen müsse, um der Gnade Gelegenheit zu ihrer Wirksamkeit zu geben. Wir sind für die Sünde tot, seitdem wir getauft sind; die Taufe ist eine Anwendung des Todes und damit auch der Auferstehung Jesu auf uns, so daß wir nach derselben ein ganz anderes Leben leben als vorher, nämlich das Leben Jesu Christi, und daß wir nicht mehr den Leidenschaften unterworfen sind, welche aus der Auflehnung des Fleisches gegen den Geist stammen, 6, 1—7. Dieses heilige Leben soll fortdauern, weil auch Christus nicht mehr stirbt, V. 8—13; und es soll fortdauern, weil jetzt andere Zustände eingetreten sind als unter dem Gesetz [welches wohl sagte, was zu tun oder zu lassen sei, aber nicht die Kraft gab, das Rechte auszuführen]; jetzt sind wir unter der Gnade, welche uns Kraft gibt, der bösen Begierde zu widerstehen und das Gute zu üben, V. 14—16. Gott sei Dank für diese Auserwählung! Um derselben treu zu entsprechen, brauchen wir nur auf das Ende des Sündenlebens und der Heiligung zu sehen, V. 17—23. d) Jetzt also stehen wir nicht mehr unter dem Gesetz. So wie der Tod des Mannes die Frau vom Eheband löst, so hat der leibliche Tod Christi die Verpflichtung zum Gesetze von uns genommen, und so wie die Witwe einem andern Mann rechtsgültig die Hand gibt, so sind wir nunmehr dem auferstandenen Heiland geeinigt, 7, 1—4.

Wir können also jetzt durch den Heiligen Geist die sündhaften Begierden überwinden, während diese durch das Gesetz erst recht geweckt und angeregt wurden, V. 5—6. Damit ist nicht gesagt, daß das Gesetz etwas Sündhaftes, sondern nur, daß es der unschuldige Anlaß zur Sünde war; denn nicht das Gesetz, sondern das im Menschen wohnende Böse, das durch seine leibliche Natur unterstützt wird, wirkt die Sünde, V. 7—8. Wo aber die Gnade nicht wirkt, da kann durch das Gesetz nur eine innere Zerrissenheit und ein Zwiespalt im Menschen entstehen, welcher schließlich mit der Sünde endigt. Dieses Zerwürfnis zwischen Begierde und Vernunft beschreibt Paulus erst aus seiner früheren Erfahrung, V. 9—13, dann durch Schilderung des unerlösten Menschen, in den er sich hineindenkt, V. 14—23. Dieser entsetzliche Zustand kann höchstens das Verlangen nach der Erlösung herbeiführen, da nur die Gnade Jesu Christi ihm ein Ende machen kann, V. 24 u. 25. Ganz anders ist das Leben der Gnade. Nachdem Christus im Fleisch gestorben ist, bleibt auch bei uns das Fleisch erstorben, weil wir mit unserem Geiste es beherrschen können; wir sind also frei von der Herrschaft der Sünde, 8, 1—10. e) Wir sind auch frei von der Herrschaft des Todes, weil wir den Heiligen Geist in uns tragen, dessen Bezeugung im Bewußtsein unserer Gotteskindschaft liegt; wohnt in uns derselbe Geist wie in der Person Jesu Christi, so wird die Auferstehung, welche bei dieser gottmenschlichen Person durch den Heiligen Geist gewirkt wurde, auch uns zu teil werden, und wir werden Miterben mit Christus sein, V. 11—17. f) Zwar müssen wir dies durch Leiden erkaufen; allein diese werden unendlich durch den ewigen Lohn überwogen, und sie sind im Ratschluß Gottes miteinbegriffen, damit wir in der Hoffnung nicht nachlassen. An dieser sehnsüchtigen Hoffnung nimmt die ganze Schöpfung teil, aber auch der Heilige Geist in uns gibt derselben einen Ausdruck, V. 18—27. Dabei wissen wir, daß als Erwiderung unserer Liebe zu Gott sich alles für uns zum Besten gestalten muß und alles uns zur Verherrlichung führt, V. 28—30. So gibt es nichts mehr, das uns niederdrücken dürfte: weder das Bewußtsein früherer Sünde, noch äußere Bedrängnis, noch die Hölle kann uns von der Liebe Jesu trennen, V. 31—39.

6. [Warum sind nun von diesem Heil der Menschheit die Juden ausgeschlossen?] a) Wahr ist, daß deswegen das Volk Gottes tief zu bedauern ist, 9, 1—5. Indes ist vorerst festzuhalten, daß die Verheißung Gottes bezüglich Israels sich nicht auf die leibliche, sondern auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams bezieht, und daß die Auserwählung aus Gnade und nicht von Rechts wegen geschieht, wie dies schon die Stellen Gen. 21, 12; 18, 10; 25, 23; Mal. 1, 2 zeigen, 9, 1—13. Dieses Verfahren Gottes ist nicht ungerecht, denn er handelt hier mit göttlicher Freiheit, V. 14—18. Wenn es aber so von Gott abhängt, ob der Mensch Gott widerstrebt oder nicht, warum zürnt und straft er denn, wofern einer widerstrebt? Darüber darf das Geschöpf mit dem Schöpfer nicht rechten, V. 19—21. Wenn Gott sich den Vorhersagungen Os. 2, 1 24. Is. 10, 22 ff; 1, 9 gemäß durch Verwerfung der Juden, wie durch Begnadigung der Heiden verherrlichen will — [wer darf ihm einreden?] Allein die Heiden haben geglaubt, die Juden falsche Gesetzesgerechtigkeit geübt und den Erlöser verworfen, daher ist dieser ihnen zum Fall geworden, V. 22 bis 33. b) Paulus' Wunsch und Gebet ist, daß sie selig werden mögen. Allein die Juden sind mit ihrem Eifer ohne Einsicht selbst schuld an ihrer Verwerfung, weil sie ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen wollen und sich der göttlichen Anordnung, durch welche Gerechtigkeit erlangt werden kann, nicht unterwerfen. Diese Anordnung verlangt den Glauben an Christus, welcher Ziel und Ende des Gesetzes ist, 10, 1—4. Moses hat allerdings für die Vollziehung des Gesetzes das ewige Leben verheißen (Lev. 18, 5), allein er fordert daneben auch die Gerechtigkeit des Glaubens, und in dieser ist der Glaube an den Erlöser einbegriffen. Dieser Glaube aber, verbunden

mit dem Bekenntnisse, hilft jedem zur Seligkeit, sei er nun von Geburt Jude oder Heide, V. 5—13. Freilich gehört zum Glauben erst die Predigt, V. 14—17; allein die Predigt ist so reichlich an die Juden ergangen, daß sie sich nicht entschuldigen können, V. 18—21. Indes ist auch nicht das ganze Israel verstoßen; wie Paulus, so haben auch viele von seinen Landsleuten die Gnade gefunden, und nur der größere Teil ist verblendet worden, 11, 1—10. c) Hierbei war Gottes Absicht nicht, daß sie zu Grunde gehen sollten, sondern daß dadurch die Heiden das Heil erhielten, und ihr Glaube dann die Juden zur Bekehrung antriebe; die Aufnahme des gesamten Judentums in die Kirche muß das Heil der Welt bilden, V. 11—12. Darum will Paulus, obschon er Heidenapostel ist, doch auch den Juden das Heil zu bringen suchen, weil die Bekehrung derselben das ganze Heilswerk vollenden wird, V. 13—16. Sonach haben die Heiden keinen Grund, sich über die Juden zu erheben, wenn sie zum Glauben kommen; das Heil stammt doch aus den Juden, und die Heiden haben ihre Berufung nur, weil die Juden es verschmäht haben. Werden die Heiden ihren Glauben nicht bewahren und üben, so wird Gott diese noch weniger schonen als die Juden, V. 17—22. d) Aber auch den Juden kann Gott wieder zu der Gnade verhelfen, die ihnen ursprünglich zugedacht ist. Dies wird wirklich mit der Zeit geschehen, nachdem die Heiden in die Kirche eingegangen sind. Bis dahin bleiben die Juden im Ungehorsam, wie vor ihnen die Heiden; jene werden um der Heiden willen so gelassen, diese werden um der Juden willen angenommen, V. 23—32. Dies ist ein Geheimnis der Weisheit Gottes, das man nur bewundern, aber nicht durchdringen kann, und um dessentwillen er ewig gepriesen sein soll. Amen. V. 33—36.

B. 7. Die Berufung zum Glauben fordert nun von den Lesern, daß sie ihr Leben zu einem vollkommenen Gottesdienst umgestalten und a) zunächst jeder seine Standespflichten vollkommen erfülle, 12, 1—8. b) Ferner sollen sie eine allseitige Liebe bewähren, V. 9—16, und c) diese auch versöhnlich auf den Feind ausdehnen, V. 17—21. d) Der Obrigkeit sollen sie gehorsam sein, weil dieselbe von Gott ist, und darum auch ihr die Abgaben leisten, 13, 1—7. e) Haben sie auch alles getan, so ist doch der Liebe noch nicht genug geschehen, in welcher die Vollkommenheit beschlossen ist, V. 8—10. Sie sind schon so lange Christen, daß sie nunmehr Christi Bild in sich darstellen und alles Niedrige und Fleischliche verachten müssen, V. 11—14. f) Gegen den Schwachen sollen sie mitleidig sein; wenn einige gewisse Enthaltungen in Speise und Trank für notwendig halten oder sich sonstige Rücksichten auflegen, die nicht notwendig sind, so sollen sie dieselben liebevoll gewähren lassen und sie nicht richten, so wie diese sie selbst auch nicht richten dürfen; genug, daß wir alle Christum suchen und Christo angehören, 14, 1—13. g) Es ist zwar ganz richtig, daß man sich über solche nicht gebotene Rücksichten hinwegsetzen darf; allein noch richtiger ist die Übung der Liebe, welche uns lehrt, Ärgernis verhüten und den Frieden erhalten. Für sich folge jeder in diesen Dingen seiner Überzeugung; denn er sündigt, wenn er gegen seine Überzeugung handelt, V. 14—23. Der Einzelne soll überhaupt nicht sowohl sich als den Nächsten im Auge behalten, so wie auch Christus nicht für sich, sondern für uns gelebt hat, 15, 1—4.

8. Darum sollen die römischen Christen a) vor allem sorgen, die Eintracht durch Nachgiebigkeit untereinander zu bewahren. Nachdem Gott sie aus den Juden wie aus den Heiden zu *einer* Familie berufen, sollen sie ihn ebenso wegen seiner Treue gegen die Juden wie wegen seiner Barmherzigkeit gegen die Heiden preisen. Gott gebe ihnen sein Glück und seinen Frieden, V. 5—13. b) Dies alles wäre nicht notwendig gewesen ihnen zu schreiben, da sie genug unterrichtet sind; allein Paulus drängt der Beruf, Heiden-Apostel zu sein, den er bereits im ganzen Osten erfüllt hat, V. 14—21. c) Die Mühen dieses Amtes haben ihn abgehalten, sie früher zu be-

suchen; jetzt hofft er auf der Reise nach Spanien zu ihnen zu kommen, V. 22—24. d) Erst muß er jedoch nach Jerusalem reisen; mögen sie ihn auf diesem verhängnisvollen Weg mit ihrem Gebet unterstützen, V. 25—33.

9. Weiter a) empfiehlt er den Römern die Überbringerin des Briefes und grüßt die Reihe seiner Bekannten, 16, 1—16. b) Vor judaisierenden Verführern mögen sie sich hüten, V. 17—20. c) Grüße von seinen Gefährten, V. 21—23. Gott allein die Ehre. Amen. V. 24—27.

546. Die Echtheit des Briefes an die Römer ist unbestritten.

Denn daß Bruno Bauer (1852) nach dem Vorgange des englischen Deisten Evanson (1792) die Authentie des Briefes geleugnet hat, braucht von der Wissenschaft nicht beachtet zu werden. Auch was Völter, Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe I, Tübingen 1890, über paulinische und nichtpaulinische Partien glaublich zu machen sucht, kann vor dem Zeugnis der Tradition nicht Bestand halten. Vgl. Hesedamm, Der Römerbrief beurteilt und geviertelt, Erlangen und Leipzig 1891. Die positive Bezeugung der Echtheit reicht in der kirchlichen Literatur bis zu den ältesten Zeiten hinauf. Daß schon der hl. Jakobus in seinem Briefe 2, 21 ff das Mißverständnis von Röm. 4, 1 ff habe verhüten wollen, ist nicht bewiesen, aber auch nicht unmöglich. Dagegen finden sich schon bei Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 30 35 38 46; I 272 280 284 304) Reminiszenzen an den Römerbrief, welche unbestreitbar sind. Nicht ganz so klar, aber doch auch einleuchtend sind ähnliche Anklänge bei Ignatius und Polykarp, s. Charteris, Canonicity 216. Den Inhalt von Röm. 4, 10 11 gibt Justin der Martyrer (Dial. 23; VI 528) mit der Bemerkung ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει. In den Brief der Kirchen von Vienne und Lyon (Eus., H. E. 5, 1, 6; XX 409) ist Röm. 8, 18 wörtlich aufgenommen. Dasselbe gilt von Röm. 2, 6 ff; 13, 7 8 bei Theophilus von Antiochien (Ad Autol. 1, 14; 3, 14; VI 1045 1141). Die Itala und die Peschittho sowie das Muratorische Fragment (s. 1. II § 43) geben auch für den Römerbrief Zeugnis. Der „Senior" bei Irenäus (Adv. haer. 4, 27, 2; VII 1059) führt die Stelle Röm. 11, 21 17 als Ausspruch Pauli an. Irenäus zuerst zitiert Stellen aus dem Römerbrief mit der Einleitung: Paulus scribens ad Romanos (Adv. haer. 3, 16, 3; VII 922), Paulus Romanos alloquens (Adv. haer. 3, 16, 9; VII 927); ihm folgt Klemens von Alexandrien zu Röm. 6, 2 6 13 mit der Formel: ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ γράφει (Strom. 3, 11; VIII 1176); ebenso Tertullian (Scorp. 13; II 170) und alle Späteren. Das Zeugnis der Häretiker kann daneben kaum wichtig sein; daß die Ophiten sich auf den Römerbrief beriefen, bezeugt Hippolytus (Adv. haer. 5, 7; XVI 3131); von Basilides sagen er (Adv. haer. 7, 25; XVI 3311) und Origenes (Comm. in Ep. ad Rom. 5, 1; XIV 1015) das nämliche. Die koptische Πίστις Σοφία (ed. Schwartze 294) zitiert Röm. 13, 7. Ferner bezeugen die kanonische Geltung des Römerbriefes zu ihrer Zeit Herakleon nach Orig., In Io. t. 13, 25 (XIV 440); Valentin nach Iren., Adv. haer. 1, 3, 4; 8, 3 (VII 473 528); Theodot (Excerpt. 49; IX 681).

547. Nachdem Marcion die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes in seinem Texte weggelassen hatte, ist die Echtheit dieser Abschnitte in neuerer Zeit noch von einzelnen bestritten worden. Jetzt beschränken sich einige darauf, Röm. 16, 3—20 zwar nicht für unecht zu erklären, aber doch aus dem Brief an die Römer zu verweisen. Für alles dieses fehlen

zureichende Gründe, und die Integrität des Schreibens in der von der Vulgata überlieferten Form kann wissenschaftlich nicht angetastet werden.

Marcion hatte bei Herstellung seines Apostolikon, d. h. bei der Zurechtstellung des Textes zu häretischen Zwecken, besonders den Römerbrief verstümmelt, Tert., Adv. Marc. 5, 13 (II 503). Daß er die beiden letzten Kapitel wegließ, sagt Origenes (In Ep. ad Rom. 10, 43; XIV 1290). Es ist kein Zweifel darüber, daß dies aus Tendenz und nicht wegen einer Überlieferung geschehen ist; schon Tertullian tritt für die Echtheit der beiden Kapitel ein. Nach dem Geiste, welcher die protestantische Exegese beherrscht, hat man im 19. Jahrhundert das Verfahren Marcions wieder aufgenommen und findet Gründe in „gehäuften Schlußformeln" (15, 33; 16, 20 24 25—27), „unsicherer Stellung der Doxologie" (14, 24 oder 16, 25), „Spuren musivischer Arbeit im 16. Kapitel", „einem Freundeskreis Pauli (16, 3 ff), den er so reich schwerlich in Asien gehabt haben konnte, und aus dem einzelne Namen nach Asien weisen". Hierauf kann erwidert werden, daß eine Mehrzahl von Schlußformeln sich auch im ersten Korintherbrief und im Philipperbrief zeigt, ohne daß deswegen deren Echtheit beanstandet wird. Die Doxologie 16, 25—27 findet sich in einzelnen Handschriften allerdings schon am Ende des 14. Kapitels. Dies erklärt sich daraus, daß 15, 14 bis 16, 23 zur Vorlesung in der Kirche nicht geeignet war, Kap. 15, 13 aber schon eine Doxologie ist, und deswegen der bedeutungsvolle Schluß von Paulus' eigener Hand ans Ende des nächst vorhergehenden Abschnittes, also nach 14, 23 gesetzt wurde. Übrigens haben die meisten und besten Handschriften und Übersetzungen alles der Vulgata gemäß. Die „musivische Arbeit" in Kap. 16 beruht darauf, daß das Schriftstück ein Brief ist, und daß Paulus es wie einen Brief mit einem Postskript ausgestattet hat. Was endlich den Freundeskreis Pauli betrifft, so ist darüber oben S. 130 bereits das Nötige gesagt. Gerade die asiatischen Namen erklären, daß der hl. Paulus Grüße nach Rom zu schicken hatte. Es ist also nicht nötig, hier Schwierigkeiten finden und beseitigen zu wollen, und es kann als bloßer Einfall gelten, wenn einige Neuere den Abschnitt 16, 3—20 als ein Bruchstück ansehen, das ursprünglich nach Ephesus bestimmt gewesen und durch einen Irrtum (etwa der Phöbe) mit dem Römerbrief verbunden worden sei. Vgl. darüber Mangold in Bleeks Einleitung 547; Holtzmann, Einl., 3. Aufl., 242. Mehr als alles, was hier vorgebracht wird, beweist das Vorhandensein der beiden letzten Kapitel in den Texten der Itala und der Peschitthо. Nach Spitta (Untersuchungen über den Brief des [hl.] Paulus an die Römer: Geschichte und Literatur des Urchristentums III, Göttingen 1901, 1) soll unser Brief aus zwei an die römische Gemeinde gerichteten Briefen bestehen; eine Annahme, zu der auch nicht der entfernteste Grund vorliegt.

548. Der Brief an die Römer ist in der letzten Zeit von Paulus' Aufenthalt zu Korinth, also im Anfang des Jahres 58 abgefaßt worden.

Der Verfasser sagt 15, 25, „jetzt" stehe er im Begriff, nach Jerusalem zu reisen und dorthin die Kollekte aus Macedonien und Achaja zu bringen. Er kann also den Brief nicht vor seiner Ankunft in Korinth geschrieben haben, da er 2 Kor. 8, 7 ff noch die Korinther ermahnt, reichlich beizusteuern, im Römerbrief aber die Kollekte als beendet angibt. Er kann ihn auch nicht nach seiner Abreise geschrieben haben, da er Cajus, der nach 1 Kor. 1, 14 zu Korinth wohnte, Röm. 16, 23 seinen Wirt nennt, und da er den Brief nach 16, 1 einer Diakonissin aus Kenchreä zur Bestellung mitgab. Hierzu stimmt auch der Umstand, daß nach 16, 21 ein Sopater und Timotheus Grüße auftragen, da diese nach Apg. 20, 4 mit ihm aus Korinth

zurückreisten. Selbstverständlich ist, daß die Abfassung des Briefes nicht in den Anfang, sondern ans Ende des korinthischen Aufenthaltes gehört. Demnach fällt dieselbe in die ersten Monate des Jahres 58 n. Chr.

3) Der erste Brief an die Korinther.

549. Zur Zeit des hl. Paulus hatte Korinth in seinem äußeren Bestande zwar nicht mehr den Charakter, welchen es in der Blütezeit des Hellenentums besessen hatte, wohl aber waren daselbst diejenigen sittlichen Zustände wieder heimisch, durch welche Korinth von jeher im übrigen Griechenland verrufen war.

Die ursprünglich äolische, später dorische Stadt, welche nach der langen Herrschaft königlicher Dynastien sich eine republikanische Verfassung gegeben hatte, besaß durch ihre Lage eine eigentümliche Bedeutung. Einerseits war die uneinnehmbare Akropolis, mit der sie durch ungeheure Mauern zu einem Ganzen verbunden war, der Schlüssel des Peloponnes, anderseits bildete sie seit ältester Zeit den Stapelplatz zwischen dem Jonischen und dem Ägäischen Meere. Diese beiden Momente hatten ihr seit früher Zeit zu einem außerordentlichen Aufschwunge verholfen, und wenn auch, dem griechischen Geiste entsprechend, dabei die Künste gepflegt wurden, so ging doch die Tätigkeit ihrer Bewohner fast ganz in Technik und Gewerbe sowie in Handel und Seeverkehr auf. Hierdurch strömte ungeheurer Reichtum in Korinth zusammen; schon Periander bestritt alle Kosten seiner Regierung und seines Hofhaltes mit den Zöllen, welche Hafen und Markt lieferten. Die Einwohner selbst waren überaus stolz auf ihre Stadt, und die Gemeinde verschwendete ungeheure Summen zu Prachtgebäuden und Kunstwerken jeder Art, welche der Stadt zur Zierde dienen sollten. Ein solcher Wohlstand hatte, allen Luxusgesetzen zum Trotz, eine selbst für griechische Verhältnisse unerhörte Üppigkeit und Unsittlichkeit im Gefolge. Korinthische Schlemmer und korinthische Säufer waren sprichwörtlich und wurden in der Komödie dargestellt. Buhlerinnen waren nirgendwo in solcher Zahl zu finden und machten nirgendwo solche Ansprüche wie zu Korinth. Beim Tempel der Aphrodite dienten über tausend sog. Priesterinnen dem Laster unter dem Schutze der Religion, und mancher Handelsherr kam gänzlich ausgeplündert von der Geschäftsreise heim, wenn sie ihn über Korinth geführt hatte. Für solche Verkommenheit traf die Stadt eine schreckliche Rache, als sie mit dem Achäischen Bunde der Macht der Römer erlag. Der unwissende Barbar Mummius machte in gräßlicher Zerstörung dem lumen totius Graeciae ein Ende; nur einige Tempel und die Gebäude der Burg entgingen der Vernichtung. So blieb das üppige Korinth gerade ein Jahrhundert, von 146 bis 46 v. Chr., in Trümmern liegen. Da faßte Cäsar als Diktator, vermutlich aus handelspolitischen Erwägungen, den Entschluß, die alte Herrlichkeit der Stadt wiederherzustellen. Er errichtete eine Kolonie daselbst, welche mit Veteranen und Freigelassenen bevölkert wurde; dieselbe erhielt den Namen Colonia Iulia Corinthus. Diese Pflanzung gedieh rasch wieder zu einer hohen Blüte und ward zur Hauptstadt der Provinz Achaja erhoben. Ebenso rasch aber stellten sich auch die alten Laster wieder ein, und die Unzucht ward bald im übrigen Griechenland mit κορινθιάζειν bezeichnet.

550. Diesem Sittenverderben hatte der hl. Paulus mit Erfolg entgegengewirkt, und die unter seinen Augen aufblühende Christengemeinde rechtfertigte die besten Erwartungen. Als er aber genötigt war, Korinth zu verlassen, fehlte die Kontrolle, welche seine hinreißende Persönlichkeit aus-

übte, und die alten Gewohnheiten begannen bald ihre Macht wieder auszuüben. Dies veranlaßte den Apostel zu einem entschiedenen Mahnschreiben, das für uns verloren ist.

Wie der Apostel zu Korinth den Kampf mit Laster und Heidentum aufnahm, ist oben S. 115 f nach Apg. Kap. 18 angegeben; daß er die Schwierigkeit des Unternehmens nicht unterschätzte, sagt er selbst 1 Kor. 2, 1—3. Gleichwohl konnte er nach 1 Kor. 1, 4—9 mit der Entwicklung christlicher Gesinnung daselbst sehr zufrieden sein. Bei der Auffassung aber, welche das griechische Heidentum von fleischlichen Sünden hatte, und bei der Umgebung, in welcher die korinthischen Christen lebten, darf es nicht befremden, wenn manche von den Neugetauften wieder den alten Verirrungen anheimfielen. Da Paulus nach seiner Entfernung die wichtige Gemeinde nicht aus dem Auge verlor, erfuhr er bald das Vorgegangene und drückte deswegen sein Mißfallen in einem sehr entschiedenen Briefe aus. Das einzige, was über letzteren bekannt ist, steht 1 Kor. 5, 9—11; hiernach hatte er den guten Christen jeden Umgang mit den Rückfälligen verboten.

Mit Unrecht glauben manche Erklärer, der Apostel sei auch persönlich nach Korinth hinübergereist, um durch seine Gegenwart bessere Zustände herbeizuführen; die Stellen 2 Kor. 12, 14; 13,. 2, welche zum Beweise hierfür vorgebracht werden, sprechen nur von einem Vorsatze des Apostels, nicht von dessen Ausführung. Allein auch ohne persönliche Bemühung blieb er über das, was zu Korinth vorging, in vollständiger Kenntnis.

551. Schon bald nach Absendung des früheren Schreibens erfuhr Paulus durch die Angehörigen oder das Gesinde einer gewissen Chloe, daß seit Apollos' Auftreten zu Korinth bedenkliche Spaltungen eingerissen waren. Auf anderem Wege erfuhr er dann, daß auch große sittliche Mißbräuche in der dortigen Christengemeinde vorkamen. Während er auf Mittel zur Abstellung dieser Ärgernisse dachte, ward ihm auch noch durch eine besondere Gesandtschaft ein Brief der korinthischen Gemeinde überbracht, worin er um Aufschluß über entstandene Zweifel gebeten wurde. Von den Überbringern konnte er auf zuverlässigste Weise jeden weiteren Aufschluß über die Zustände in Korinth erlangen und ward dadurch mit mancherlei Unordnungen bekannt, welche in seiner Abwesenheit eingerissen waren. Sonach hatte er einen vierfachen Anlaß, sich ausführlich abermals an die korinthischen Christen zu wenden.

Die erste Quelle, aus welcher Paulus seine Nachrichten erhielt, kann nur eine gelegentliche gewesen sein. Chloe muß eine den Korinthern wohlbekannte Dame gewesen sein. Ob sie in Ephesus wohnte und ihre Leute von einer Reise nach Korinth zurückkehrten, oder ob sie zu Korinth wohnhaft war, und ihre Angehörigen in Ephesus gewesen waren, bleibt ungewiß. Jedenfalls aber ist nicht wahrscheinlich, daß der Apostel unter οἱ Χλοῆς die später zu nennenden Überbringer des Gemeindeschreibens versteht. Die Berichterstatter nun hatten von vier Parteien zu Korinth erzählt, welche sich nach Paulus, Apollos, Petrus und Christus nannten. Über die Differenzpunkte zwischen diesen verschiedenen Gruppierungen ist durch die Betrachtung der allgemeinen Verhältnisse in der ersten Kirche wohl Aufschluß zu erhalten. Zwischen Paulus und Apollos konnte nur eine formelle Verschiedenheit hervorgekehrt worden sein; denn ihre Übereinstimmung mit der Lehre betont Paulus 1 Kor. 3, 5 in einer Weise, welche an ein Mißverständnis in dieser Hinsicht nicht zu denken erlaubt. Allein jedweder

predigte „nach dem Maße, wie es ihm der Herr verliehen hatte". Paulus verkündigte das Evangelium „nicht in Wortweisheit, damit nicht das Kreuz Christi hohl werde" (1, 17). Er kam zu den Korinthern „nicht als Meister der Rede oder der Weisheit" (2, 1), und „sein Wort und seine Predigt bestand nicht in philosophischen Redekünsten" (2, 4), denn er mußte „zu Menschen von Fleisch, zu Unmündigen in Christo reden, denen er Milch zum Trinken, nicht feste Speise gab" (3, 1). Apollos dagegen war ein zu Alexandrien geschulter Rhetor, der mit natürlicher Beredsamkeit auch alle die oratorische Bildung vereinigte, welche die damaligen Schulen lehrten. Er brauchte ferner „bloß zu begießen, wo Paulus gepflanzt hatte" (3, 6). So war die Art des Predigens bei ihm natürlich eine ganz andere als beim hl. Paulus und fand bei vielen in Korinth gewiß Widerhall in der hellenischen Bildung, welche sie sich in den Schulen erworben hatten. Solange Paulus nun selbst noch in Korinth war, würde Apollos wohl eine parteiliche Anhänglichkeit an seine Person nicht haben aufkommen lassen; allein nachdem jener die Stadt verlassen hatte, geschah dort, was in ähnlichen Fällen so oft geschieht: einer wurde auf Kosten des andern erhoben, und der Zwiespalt war da. Paulus ward aber sonst noch in Korinth bemängelt. Aus 9, 1—3 geht hervor, daß es dort solche gab, welche die Rechtmäßigkeit seines Apostelamtes in Zweifel zogen. Welcher Art diese Neider waren, kann aus gelegentlichen Äußerungen des Apostels geschlossen werden. Es waren Judenchristen (2 Kor. 11, 22), welche mit Empfehlungsschreiben vermutlich von Jerusalem gekommen waren (3, 1) und, wenn auch nicht die Beschneidung, dann doch den Buchstaben des Alten Testamentes in den Vordergrund des christlichen Lebens gerückt hatten (3, 6—11). Diese stellten, um Paulus zu verkleinern, den hl. Petrus unberufenerweise als Vertreter ihrer Ansichten dar und sammelten so die Partei, welche sich nach Petrus nannte. Einem solchen Parteitreiben gegenüber gab es aber auch verständige Christen zu Korinth, welche keinen andern als den christlichen Namen tragen und mit ihm das Wesen des Christentums bewahren wollten. Diese standen notgedrungen dem Parteigezänke selbst als Partei gegenüber, obwohl sie parteilos waren. Daher nennt sie der Apostel 1 Kor. 1, 12 als selbständigen Teil der Gemeinde, unterscheidet 3, 22 aber wohl zwischen den kranken und diesem gesunden Teile. Vgl. Cornely, Comm. in S. Pauli priorem Ep. ad Cor., Paris. 1890, 288 f; Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, in den Bibl. Studien IV, 4, 1899. Vgl. auch Belser, Einl. 487.

Was der Apostel durch sonstige Nachrichten aus Korinth erfahren hatte, war so gravierender Art und von christlichem Geist so verschieden, daß es die Rangstreitigkeiten der Parteien in einem eigentümlichen Lichte erscheinen ließ. Während die korinthischen Christen den Vorrang der Apostel erörterten, hatten sie ihr Gefühl gegen unzüchtige Laster abgestumpft und duldeten die größten Ärgernisse in ihrer Mitte. Es lebte jemand mit seiner Stiefmutter, und zwar zu Lebzeiten seines Vaters (2 Kor. 7, 12). Ebenso „korinthisierten" die Christen gleich den Heiden, indem sie den Buhlerinnen nachgingen, und wagten dies mit der von Paulus gelehrten Freiheit zu entschuldigen; so wie das Essen und Trinken nicht mehr durch Speisegesetze beschränkt sei, brauche auch der fleischliche Trieb, als etwas ebenso Unschuldiges, nicht gezügelt zu werden. Dagegen fehlte die Liebe, welche das Kennzeichen der Christen sein sollte. Unehrlichkeit und Übervorteilung war nichts Seltenes, und die so entstehenden Streitigkeiten wurden prozeßkrämerischerweise vor heidnischen Richtern geschlichtet.

Daß aber das Christentum zu Korinth trotzdem eine große Zahl pflichttreuer Bekenner zählte, zeigt wohl der Brief, welcher im Namen der Gemeinde an den Apostel geschickt war. Derselbe legte eine Reihe von Zweifeln zur Entscheidung vor, welche nur bei dem Bestreben, das christliche Sittengesetz treu zu befolgen, sich aufdrängen

konnten. Das eheliche Leben konnte sowohl in Bezug auf den ehelichen Umgang als auf das Eheband denen, welche aus dem Heidentum gekommen waren, mancherlei Unklarheit bereiten, welche beseitigt werden mußte. Ebenso blieb es fraglich, ob im Christentum der Standesunterschied zwischen Freien und Sklaven, der so tief in alle sozialen Lebensfragen eingriff, bestehen bleiben dürfe. Auch der relative Wert des ehelosen und des ehelichen Lebens konnte in einer Gemeinde, deren Mitglieder unter hellenischer Anschauung aufgewachsen waren, in sehr verschiedener Weise aufgefaßt werden. Da ferner die Christen zu Korinth inmitten einer Überzahl von Heiden wohnten, so legte die Gewohnheit der letzteren, bei ihren Götzenopfern alle Nachbarn und Geschäftsfreunde, auch die christlichen, zu dem darauf folgenden Mahle einzuladen, die Frage nahe, ob der Christ bei einem solchen Gastmahl mitessen dürfe; ebenso war es fraglich, ob das bei den Opfern erübrigte Fleisch, welches in der Halle feilgeboten wurde, von den Christen gekauft werden dürfe. Es gab nun solche zu Korinth, welche aus „aufgeklärter" Erkenntnis sich über solche Bedenken hinwegsetzen zu können glaubten und dadurch Ärgernis gaben, so daß diese Sache jedenfalls einer autoritativen Entscheidung bedurfte.

Der Brief mit diesen Fragen war durch drei angesehene Christen aus Korinth, Stephanas, Fortunatus und Achaicus, überbracht worden, die sich jedenfalls hierzu angeboten hatten, weil sie zu Paulus in vertrautem Verhältnis standen. So hatte dieser eine weitere Gelegenheit, sich durch Nachfrage über die Zustände in Korinth zu unterrichten. Seine Erkundigungen gingen zunächst auf den öffentlichen Gottesdienst, und auch hierüber erfuhr er manches, was ungehörig war. Die Frauen emanzipierten sich von der Sitte, bedeckten Hauptes zu erscheinen. Bei Gelegenheit des heiligen Abendmahles wurden keine Liebesmahle mehr gehalten; die Spaltungen wurden bis in die Kirche getragen, und die Reichen sonderten sich von den Armen, um selbst zu schlemmen, während diese ihre Armut zur Schau stellen mußten. Ferner wurden die Geistesgaben der damaligen Zeit unrichtig verstanden und von den Begabten selbst mißbräuchlich angewendet, so daß sie nicht zur Erbauung dienten und die Liebe nicht förderten. Bei der hierdurch eingerissenen Unordnung wagten selbst die Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen mitzusprechen. Was aber schlimmer als alles war — die im Heidentum großgezogene Skepsis hatte sich auch unter den Christen Eingang verschafft, und so glaubten einige die schwerverständliche Lehre von der Auferstehung der Toten in Zweifel ziehen zu dürfen. Während die Freunde dem hl. Paulus dies alles zur Kenntnis brachten, mußte die Rede auch noch auf die Kollekte für die Notleidenden zu Jerusalem kommen, welche der Apostel ausgeschrieben hatte, und welche, wie alle Geldsachen, auf Schwierigkeiten gestoßen war. So war für einen Brief überreicher Stoff geboten, und gerade die Fülle dieses Stoffes nötigte den Apostel, die systematische Form einzuhalten, wodurch der erste Brief an die Korinther sich auszeichnet.

552. In diesem Briefe spricht der Apostel sich nach der Reihe über alle die Punkte aus, welche seine Hirtensorge in Anspruch genommen haben, und gruppiert dieselben nach den vier Quellen, aus denen er seine Kenntnis der Zustände in Korinth erhalten hat. Nach einem kurzen gewinnenden Eingang (1, 1—9) rügt er 1. die Spaltungen und zeigt, wie töricht es sei, aus eigener Selbstgefälligkeit den Verkünder mit dem Verkündeten zu verwechseln (1, 10 bis 4, 21). Dann schreitet er 2. entschieden ein a) gegen die Gleichgültigkeit bei empörenden Lastern (Kap. 5), b) gegen die Unsitte, vor heidnischen Beamten Recht zu nehmen (6, 1—7), c) gegen die

vorkommende Unehrlichkeit (6, 8—11), d) gegen die frivolen Entschuldigungen, womit die Unzucht beschönigt wird (6, 12—20). Nunmehr beantwortet er 3. die Fragen, welche der von Korinth aus gesandte Brief enthalten hat: a) über das eheliche Leben (7, 1—16), b) über die christliche Auffassung der sozialen Einrichtungen (7, 17—24), c) über den jungfräulichen Stand (7, 25—40), d) über die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden und den Genuß des bei heidnischen Opfern erübrigten Fleisches (Kap. 8). Die hierbei betonte Rücksicht auf das Ärgernis gibt ihm Gelegenheit, e) ausführlich sein Verhalten den Korinthern gegenüber zu rechtfertigen (Kap. 9), und f) ernstlich vor falscher Sicherheit zu warnen (Kap. 10). Hierauf bespricht er 4. die Mißstände, welche er von den Überbringern des Briefes erkundet hat; er tadelt a) die Abweichung der Frauen von althergebrachter Sitte (11, 1—16), b) die Lieblosigkeit bei den Liebesmahlen als unwürdige Vorbereitung auf die heilige Kommunion (11, 17—34). 5. Endlich a) belehrt er die korinthischen Christen über die Charismen des Heiligen Geistes und deren relativen Wert (Kap. 12—14), und b) widerlegt in streng dogmatischer Erörterung die Zweifel an der Auferstehung der Toten (Kap. 15). Er schließt 6. mit Anordnungen bezüglich einer Kollekte und mit persönlichen Nachrichten (Kap. 16).

Den Gruß bei diesem Briefe entbietet Paulus zugleich mit einem sonst unbekannten Sosthenes, der vermutlich bei den Korinthern wohlbekannt und geachtet war. Er ist an alle Christen gerichtet, welche nicht nur in der Stadt, sondern auch im Gebiete, also nach unserer Anschauung im ganzen bischöflichen Sprengel von Korinth, vorhanden sind, 1, 1—3. Diese geben ihm vor allem Grund, Gott dem Herrn dafür zu danken, daß er ihnen so herrliche Gnadengaben zu teil hat werden lassen, V. 4—9.

1. Um so mehr ist zu beklagen, daß sie die Spaltungen haben aufkommen lassen, worüber er durch die Leute der Chloe Nachricht erhalten hat, V. 10—12. Er selbst hat doch gewiß keinen Anlaß gegeben, seinen Namen als den eines Parteihauptes zu gebrauchen, V. 13—16. [Denn der Grund zu solchen Zerwürfnissen liegt in Überschätzung der weltlichen Weisheit;] er aber hat allen Prunk weltlicher Wissenschaft verschmäht, um nur das Kreuz zu predigen, das den Juden eine Torheit, den Heiden ein Ärgernis ist, und hat sich gerade an solche gewendet, welche vor der Welt und ihrem hochfahrenden Urteile wenig bedeuten, V. 17—31; dabei standen ihm auch so wenig äußere Mittel zu Gebote, daß die Gründung der Gemeinde zu Korinth lediglich als Gottes Werk angesehen werden kann, 2, 1—5. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß ihm nicht ein tieferes Verständnis von den Geheimnissen des Christentums gegeben sei [wie seine Neider behaupten], V. 6—9; dasselbe habe er durch den Heiligen Geist empfangen, der allein es erteilen könne, V. 10—16. Die Korinther waren eben für eine tiefergehende Belehrung nicht empfänglich, wie gerade jetzt ihr Parteihader beweist, 3, 1—3. Statt in Paulus und Apollos nur Werkzeuge des einen Erlösers zu sehen, der sie selig machen will, halten sie sich bei den äußeren Formen der beiden Prediger auf, welche doch nur Nebendinge sind, und welche dem Gericht Gottes unterliegen, V. 4—18. Sie wollen dabei den wohlfeilen Ruhm erlangen, über solche Dinge urteilen zu können und sich dem bewährtesten Haupte angeschlossen zu haben, während doch ihre Angehörigkeit an Christus ihr letztes Ziel bleiben sollte, wie es das der Prediger ist, V. 19—23. Bei der Beurteilung der

Lehrer kommt es nur darauf an, wie sie dem Auftrage ihres Meisters entsprochen haben, und darüber kann nur Gott richten, 4, 1—5. Sowenig also Paulus und Apollos selbst sich rühmen oder übereinander erheben, ebensowenig sollen die Korinther einen Ruhm darein setzen, dem einen oder dem andern anzugehören, sondern sollen sich die Demut ihres geistigen Vaters zum Vorbild nehmen, V. 6—16. Diese mögen sie auch von Paulus' liebstem Sohne und Abgesandten Timotheus lernen; derselbe ist schon auf dem Wege zu ihnen, nicht als fürchte der Apostel mit seinen Gegnern zusammenzukommen, sondern weil er vorher wissen will, ob er schonend oder strafend kommen muß, V. 17—21.

2. Die Korinther haben um so weniger Ursache, ihre Eitelkeit auf Nebendinge zu richten, weil sie in der Hauptsache so viel vermissen lassen. a) Nicht einmal unter den Heiden kommt es vor, daß einer (zu Lebzeiten des Vaters) mit seiner Stiefmutter lebt, wie dort in der Christengemeinde jemand, 5, 1 2. Diesen exkommuniziert der Apostel kraft seiner apostolischen Vollmacht in einer Form, welche für immer der Kanon für die Lehre von den kirchlichen Strafmitteln geblieben ist, V. 3—5. Damit ist freilich auch ein Vorwurf für die übrigen ausgesprochen, welche einen solchen Sünder in ihrer Mitte geduldet haben. Sie sollen also ihre Gemeinde säubern, damit sie das bevorstehende Osterfest ohne einen solchen Sauerteig feiern können, V. 6—8. So hätten sie auch seine Mahnung in dem früheren Briefe, mit Unzüchtigen keinen Verkehr zu haben, verstehen sollen; es handelte sich dabei um die faulen Glieder der Kirche, nicht um die Sünder in der [heidnischen] Welt, denen sie unmöglich vollständig aus dem Wege gehen können, V. 9—13. b) Die Veranlassung zu einer weiteren Rüge kleidet der Apostel schonend in eine Frage: Ist es wirklich wahr, daß Christen zu Korinth bei den Heiden statt bei ihren Mitchristen Recht nehmen? Die Christen sollen doch an Gottes Gericht teilnehmen und beim Endgericht sogar über die gefallenen Engel erkennen; für ihre Gerichtshändel wäre deswegen der Letzte und Verachtetste unter ihnen gut genug zum Richter, 6, 1—6. c) Allein es ist schon schlimm genug, daß sie überhaupt zu Gericht gehen, weil einer den andern übervorteilt, statt nach Christenart das Unrecht zu tragen. Die Unehrlichkeit wird sie ebensogut vom Reich Gottes ausschließen wie jedes andere Laster. Daß Laster jeder Art bei ihnen vorkamen, war zu begreifen, solange sie noch Heiden waren; aber bei solchen, die getauft sind und den Namen Jesu Christi tragen, darf nichts der Art vorkommen, V. 7—11. d) Es ist also eine falsche Folgerung, daß die Freiheit des Christentums sich auch auf Begehung der Unzucht erstrecke. Die Aufhebung der Speisegesetze schließt nicht auch die Aufhebung des Sittengesetzes in sich. Der Magen ist für die Speise, aber der Leib nicht für den tierischen Trieb da. Die Glieder des Christen sind Gottes Tempel und Eigentum; sie der Buhlerin hinzugeben, ist ein Raub, der an Gott vollbracht wird, V. 12—20.

3. Um nun auf die Zweifel zu kommen, welche in dem gesandten Briefe ausgesprochen sind, a) so ist es richtig, daß die Enthaltung von geschlechtlichem Umgang besser ist als die Übung desselben. Allein gegen die Unzucht ist das eheliche Zusammenleben ein Schutz. Daher soll jeder Teil dem andern die Pflicht leisten, wenn sie begehrt wird; nur Übereinkunft kann davon befreien, und die Übung des Gebetes fordert eine solche Absprache bloß zeitweilig. Freilich ist dies ein Zugeständnis und kein Befehl, 7, 1—6; er möchte wünschen, die Enthaltsamkeit würde allgemein geübt; indes kann das nur ein Rat sein, V. 7—9. Ein Gesetz Gottes aber ist es, daß das Eheband nicht gelöst werden darf, V. 10 u. 11. Dies gilt freilich nur von der Ehe zwischen Christen. Aber auch wenn von heidnischen Eheleuten nur der eine Teil Christ wird, ist es des Apostels Wille, daß derselbe die Ehe nicht löse, wofern der andere sie fortsetzen will; nur wenn der heidnische Teil dies nicht will, ist der christ-

liche frei, V. 12—16. b) Es soll aber jeder in demjenigen Stande seine Seligkeit suchen, in welchem er zum Christentum berufen ist. Dies gilt auch für die Beschneidung und für die Sklaverei; wer die eine oder die andere trägt, soll sie nicht abwerfen, wer sie nicht hat, soll sie nicht suchen, V. 17—24. c) Noch mehr gilt der nämliche Grundsatz für Jungfrauen und Witwen; wenn es auch kein Unrecht für die Angehörigen beider Stände ist, zu heiraten, so tun dieselben doch besser, so zu bleiben, V. 25—40. d) Was nun das Opferfleisch betrifft, so will der Apostel den Aufgeklärten zu Korinth gern zugestehen, daß er sie hierüber nichts zu lehren braucht; nur will er sie aufmerksam machen, daß die aufgeklärte Erkenntnis nicht von der Pflicht befreit, die Liebe zu üben, 8, 1—3. Es ist gewiß richtig, daß die Götzen nichts sind [und darum auch dem Fleisch, welches ihnen geopfert wird, keine andere Beschaffenheit geben können], V. 4—6. Nun gibt es aber einmal auch weniger aufgeklärte Christen, welche das den Götzen geopferte Fleisch als etwas Geweihtes ansehen und es doch essen. Diese darf man nicht in ihrer formellen Sünde bestärken, bloß um von seiner aufgeklärten Kenntnis Gebrauch zu machen; ein solches Ärgernis ist selbst eine Sünde, und es ist ja keine Notwendigkeit denkbar, gerade dies und nichts anderes zu essen, V. 7—12. e) „Ich wollte ja nie mehr Fleisch essen, ehe ich meinem Bruder Ärgernis gäbe, V. 13. Und um bei dieser Gelegenheit ein Wort für meine Gegner zu sagen, so habe ich immer um der Liebe willen auf meine Apostelrechte über euch verzichtet, 9, 1—3. Ich hätte ja Unterhalt und Lohn ebensogut wie die andern Prediger des Evangeliums von euch fordern können; von diesem Recht aber habe ich keinen Gebrauch gemacht, V. 4—15; denn ich will keinen andern Lohn als den, welcher in meiner Predigt selbst liegt, V. 16—18. Ich bin allen alles geworden, um alle zu gewinnen und so selbst des ewigen Heils teilhaftig zu werden, V. 19—23. Denn dies ist unser gemeinsamer Lohn, ein höherer Preis als der Kampfpreis bei den isthmischen Spielen." Wollten die Korinther nur denselben Ernst zur Erlangung desselben anwenden wie Paulus! V. 24—27. Die falsche Sicherheit wegen der geschehenen Berufung ist voll Gefahr, wie das Beispiel der Israeliten in der Wüste zeigt, 10, 1—6. Sie sollen durch dieses Beispiel sich warnen lassen, am Götzendienste teilzunehmen, Unzucht zu treiben, gegen Gottes Fügung und Gesetz zu murren und Selbstvertrauen zu nähren, V. 7—13. Das aber ist eine bedenkliche Zuversicht, wenn man götzendienerischen Übungen nicht aus dem Wege geht. Gerade die besser Unterrichteten müssen wissen, was die Teilnahme an einem religiösen Mahl bedeutet. Ist nicht das christliche Abendmahl das Band unserer Zugehörigkeit zur Kirche? Und geben sich nicht die als Juden zu erkennen, welche die jüdischen Opfer essen? Wenn also auch das den heidnischen Götzen Geopferte nichts ist, so ist doch die Opferhandlung etwas, und zwar etwas Fluchwürdiges, bei dem sich ein Christ nicht beteiligen kann, ohne Gott herauszufordern, V. 14—22. Dies gilt um so mehr, wenn schon das Ärgernis fordert, sich seiner Freiheit zu begeben, V. 23 u. 24. So etwas braucht natürlich nicht ins Extrem getrieben zu werden. Das Fleisch, welches öffentlich feilgeboten wird, mag jeder kaufen, ohne über den Ursprung nachzuforschen; ebenso kann jeder, der bei einem Heiden eingeladen ist, essen, was ihm vorgesetzt wird. Wenn aber ein Mitgast darauf aufmerksam macht, es sei Fleisch von Götzenopfern da, und sich ein Gewissen daraus macht, davon zu essen, so enthalte auch der aufgeklärter Denkende um der Liebe willen sich davon; es geht ja überall um die Ehre Gottes, und er selbst macht keine Ausnahme, 10, 25 bis 11, 1.

4. [Nun zu etwas anderem.] Paulus hört mit Freuden, daß sie die Ordnung beim Gottesdienst so einhalten, wie er sie angegeben hat, 11, 2. a) [Indes ist in einem Punkt ein Mißbrauch eingerissen.] Das Verhältnis zwischen Mann und Weib wird beim äußeren Gottesdienst dadurch angedeutet, daß der Mann mit bloßem,

die Frau mit verhülltem Kopf erscheint; das Weib beschimpft sich selbst, wenn es, wie in Korinth, sich emanzipiert und unbedeckten Hauptes erscheint. Was dafür gesagt werden könnte, hat gegenüber der allgemeinen Sitte in der Kirche keine Bedeutung, V. 3—16. b) Leider entsprechen die gottesdienstlichen Versammlungen zu Korinth überhaupt nicht mehr dem ursprünglichen Zweck. Die Feier der heiligen Kommunion mit dem Liebesmahl sollte das Band der Liebe bilden; allein dabei sondern sich die einzelnen Klassen und Parteien ab, und die Armen müssen hungern, während die Reichen sich betrinken, V. 17—21. Diese Verkennung der heiligsten Einrichtungen ist äußerst tadelnswert; dann schreibt der Apostel ihnen noch einmal, was er sie über Einsetzung der heiligen Kommunion und die Bedingungen zum würdigen Empfang derselben gelehrt hat, V. 22—29. Die vielen Krankheiten und Sterbefälle sind aber der Beweis, daß viele die heilige Kommunion nicht würdig empfangen; damit will Gott der Herr sie aufmerksam machen, daß sie bei ihren Liebesmahlen, als der Vorbereitung zur Kommunion, liebevoller und gewissenhafter verfahren müssen. Anderes später, V. 30—34.

5. a) In Bezug auf die Geistesgaben, welche ihnen etwas Neues sind, bedürfen sie freilich einer Unterweisung. Wie sie früher vom bösen Geist zu den Götzen geleitet wurden, so ist jetzt jede christliche Lebensäußerung bei ihnen eine Wirkung Gottes des Heiligen Geistes. Allein außer diesen allgemeinen Wirkungen teilt der Heilige Geist noch Charismen aus, die trotz ihrer äußeren Verschiedenheit alle auf die eine natürliche Quelle zurückzuführen sind und nur mit Rücksicht auf einen zu erreichenden guten Zweck für den einzelnen ausgewählt werden, 12, 1—11. Die Kirche ist ein geistiger Leib, der ebenso wie der menschliche Körper des Zusammenwirkens aller Glieder bedarf, um zu bestehen; demnach sind alle Glieder gleich notwendig und wichtig, und es handeln diejenigen, welche sich ihrer Geistesgaben überheben, ebenso unrecht wie die, welche mit den ihrigen unzufrieden sind. Sollen die Geistesgaben verglichen werden, so sind diejenigen die wünschenswerteren, welche die meiste Erbauung stiften, nicht die, welche das größte Aufsehen erregen, V. 12—31. Über alle Geistesgaben geht die Liebe, 13, 1—3, deren Wirkungen dem, was in Korinth vorkommt, gerade entgegengesetzt sind, V. 4—7, welche alle Geistesgaben überdauert und das letzte Ziel derselben ist, V. 8—13. Nur mit dem Maßstabe der Liebe dürfen die Geistesgaben gemessen werden; darum ist es nützlicher, in der Versammlung zu reden, was der Heilige Geist eingibt, als in fremden Sprachen zu beten, 14, 1—19. Demnach sollen sie verständig unterscheiden, V. 20—25, die Sprachengabe nur anwenden, wenn das Gesprochene erklärt werden kann, und bei dem Vortrag eine Reihenfolge einhalten; die Frauen sollen ganz schweigen, alle sich dem Gehorsam fügen und Anstand mit Ordnung verbinden, V. 26—40. b) Um nun auf die Auferstehung des Fleisches zu kommen, welche einige nicht glauben wollen, so wiederholt der Apostel den Korinthern zuerst, daß Christus von den Toten auferstanden ist, daß diese Tatsache durch viele Augenzeugen bestätigt ist, und daß er selbst ohne Verdienst, wenn auch nicht ohne dankbare Mitwirkung, sich zu diesen Zeugen rechnen darf, 15, 1—11. Wenn sie nun alle dies glauben: wie kann es denn solche geben, welche die Auferstehung der Toten leugnen? Eines hängt mit dem andern zusammen. Wenn die Toten nicht auferstehen, so kann auch Christus nicht auferstanden sein; ist er aber nicht auferstanden, so ist ihr Glaube bedeutungslos, ihre Sünden sind ihnen nicht vergeben, die Gestorbenen sind verloren, und es gibt nichts Elenderes als einen Christen, V. 12—19. [Wer also das eine nicht preisgeben will, muß auch das andere glauben.] Nun aber liegt es in der Ökonomie der göttlichen Offenbarung, daß Christus auferstehen mußte, um den Tod als Folge der Erbsünde zu überwinden und allen durch seinen Vorgang das Leben zu gewinnen, nachdem alle durch Adams Vorgang in den

Tod gekommen waren. Denn nur so konnte Gott die geraubte Ehre wieder erhalten und alles in allem sein, V. 20—28. Dies ist auch tief in das christliche Bewußtsein eingeschrieben, und der Glaube an die einstige Auferstehung ist es allein, der uns über alle irdischen Widerwärtigkeiten triumphieren läßt, V. 29—32. Also mögen sie sich durch die vorgebrachten Redensarten nicht beirren lassen, V. 33 u. 34. Über das Wie der Auferstehung, das einigen zu schaffen macht, ist schon aus dem Lauf der Natur das Richtige zu schließen. Wie nicht das Samenkorn aus der Erde kommt, sondern ein Gewächs, das durch den Untergang des Samenkorns zu stande kommt, so wird auch freilich nicht das Fleisch und Blut, wie wir es jetzt tragen, in die Ewigkeit eingehen, sondern ein geistiger, unverweslicher Leib, der sich zu unserem jetzigen wie die Pflanze zum Samenkorn verhält. Von Christus nämlich, als unserem zweiten Stammvater, müssen wir ebenso dessen verklärten Leib erben, wie wir von Adam den irdischen beseelten Leib empfangen haben, V. 35—50. Nur ist hier wohl zu beachten: ein anderes ist die Auferstehung, ein anderes die Verklärung; auferstehen werden alle, um nicht mehr zu sterben, aber nur diejenigen, welche zu Christo gehören, werden so verklärt werden, daß sie nach Leib und Seele der Herrlichkeit des ewigen Reiches Gottes entsprechen, V. 51—53. Dies ist dann der Schlußstein des ganzen Erlösungswerkes; damit sind die letzten Folgen des Sündenfalles getilgt, und die Gewißheit der einstigen Auferstehung ist es daher, welche uns stark macht, unser Heil zu wirken, V. 54—58.

6. Die Kollekte für die notleidenden Christen wird am besten schon vor Ankunft des Apostels gehalten werden; über die Absendung wird er persönlich bestimmen, 16, 1—4. Bis Pfingsten will er in Ephesus bleiben, dann über Macedonien nach Korinth kommen, V. 5—9. „Timotheus nehmt freundlich auf; Apollos kann für jetzt noch nicht kommen", V. 10—12. Also mögen alle entschieden und liebevoll bleiben und willig befolgen, was die Abgesandten Stephanas, Fortunatus und Achaikus ihnen zu sagen haben; so können sie denselben vergelten, was sie um die ganze Gemeinde verdient haben, V. 13—18. Grüße und eigenhändige Unterschrift: „Wenn einer den Herrn Jesum Christum nicht liebt, weg mit ihm, damit er dem kommenden Richter in die Hände falle!" V. 19—24.

553. Die Echtheit dieses Briefes ist über jeden Zweifel erhaben, und sein kanonisches Ansehen ist daher unbestritten.

Der erste Korintherbrief trägt alle diejenigen Eigentümlichkeiten, welche für den Apostel Paulus charakteristisch sind, scharf ausgeprägt an sich und entspricht durchaus allen geschichtlichen Voraussetzungen, welche sowohl für seine Person als für die Zustände der korinthischen Gemeinde gedacht werden müssen. Er ist demnach ein geschichtliches Denkmal ersten Ranges von den Zuständen und der Entwicklung der christlichen Kirche in der apostolischen Zeit.

Hiermit hängt zusammen, daß die kanonische Geltung desselben seit den Anfängen christlicher Literatur nachzuweisen ist. Eine Bezeugung der Anerkennung ist vor allem beim hl. Klemens von Rom zu erwarten, der im Namen der römischen Kirche an die nämliche korinthische Gemeinde wie Paulus zu schreiben hatte. Wirklich hat der erste unzweifelhaft echte Brief, der seinen Namen trägt, eine Reihe von Reminiszenzen aus dem ersten Korintherbrief, und neben diesen die charakteristische Stelle (c. 47; I 305): Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπόλλω, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι. Auch der hl. Ignatius, der sich die Schreibart des hl. Paulus zum Muster genommen, bedient sich wiederholt einzelner Stellen aus dem Briefe als Alle-

gationen, z. B. Ad Magnes. 10 (V 772): ἀπόθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν τὴν σεσηπυῖαν· καὶ μεταβάλλεσθε εἰς νέαν ζύμην χάριτος. Der hl. Polykarp zitiert Phil. 5 (V 1009) die Stelle 6, 9 10 des Briefes und sagt Phil. 11 (ebd. 1013): an nescimus, quia sancti mundum iudicabunt? sicut Paulus docet (6, 2). Der Brief der Gemeinde zu Smyrna über das Martertum des hl. Polykarp zitiert c. 2 (V 1032) die Stelle Is. 64, 4 in der Form, welche sie 1 Kor. 2, 9 hat. In diese nämliche Zeit fallen die Bezeugungen, welche mit der Aufnahme des Briefes in die Itala, die Peschittho und den Muratorischen Kanon gegeben sind. Der „Senior", welchen Irenäus (Adv. haer. 4, 27, 3; VII 1060) anführt, bezeichnet die Stelle 10, 1—11 als „zum Korintherbrief" gehörig. In dem Schreiben an Diognet (c. 12; II 1186) wird 1 Kor. 8, 1 als Ausspruch des hl. Paulus bezeichnet. Von Tatian berichtet Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12; VIII 1181), er habe bei seiner Darstellung dessen, was 1 Kor. 7, 5 gesagt ist, „den Apostel sophistisch ausgelegt"; ebenso Irenäus (Adv. haer. 3, 23, 8; VII 965), er habe immer die Worte 15, 22 a Paulo dicta im Munde geführt. Die Bezeichnung „erster Brief an die Korinther" kommt zuerst bei Klemens von Alexandrien vor (Paedag. 1, 6; VIII 289): ὁ μακάριος Παῦλος ἀπήλλαξεν ἡμᾶς τῆς ζητήσεως ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὧδέ πως γράφων· Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε κτλ. (14, 20), dann bei Tertullian (De praescr. 33; II 46); Paulus in prima ad Corinthios notat negatores et dubitatores resurrectionis. In späterer Zeit sind die Zeugnisse für den kanonischen Gebrauch des ersten Korintherbriefes überaus zahlreich. Die Häretiker machen hierbei keine Ausnahme. Die Ophiten, die Peratiker und Basilides brauchten nach Hippolyt., Adv. haer. 5, 8 12; 7, 26 (XVI 3147 3162 3315) den ersten Korintherbrief als kanonisch. Das Nämliche tat nach Origen., Comm. in Io. t. 13, 59 (XIV 513) Heracleon, nach Iren., Adv. haer. 1, 3, 5; 8, 2 3 (VII 477 524 f) Ptolemäus, nach [Clem. Alex.,] Exc. 44 (IX 680) Theodotus. Vgl. Kirchhofer a. a. O. 186—194. Charteris a. a. O. 222—229. Westcott, Gospels 590.

554. Der Brief ist in einem Frühjahr geschrieben und abgeschickt worden. Aus diesem Umstande muß gefolgert werden, daß seine Entstehung in das Jahr 57 n. Chr. fällt.

Da das Schreiben die Antwort auf die von Korinth aus gestellten Fragen enthielt, so wurde es jedenfalls der Gesandtschaft aus Korinth zur Bestellung übergeben, und hierdurch ist wohl die Empfehlung 16, 15—18 veranlaßt. Kurz vor dem Eintreffen derselben hatte aber Paulus auch seinen Jünger Timotheus mit Erastus (Apg. 19, 22) und einigen Begleitern (1 Kor. 16, 11) über Macedonien nach Korinth geschickt (1 Kor. 4, 17). Die Reise derselben konnte nur langsam von statten gehen, da sie in allen christlichen Gemeinden aufgehalten waren, auch wenn sie nicht zu kollektieren hatten. Jedenfalls reisten aber die korinthischen Abgeordneten auf dem kürzesten Wege, also zur See, zurück und konnten demnach vor Timotheus in Korinth ankommen. Nun sollte nach Absicht des Apostels sein Brief um Ostern in der Gemeinde zu Korinth gelesen werden; denn 5, 7 8 kann nur von der christlichen Osterfeier damaliger Zeit verstanden werden. Da aber der Seeweg von Ephesus bis Korinth drei Wochen in Anspruch nahm, so mußten Stephanas und die übrigen jedenfalls im März von Ephesus abreisen. Timotheus sollte mit den übrigen vor Pfingsten wieder in Ephesus sein, weil der Apostel vorhatte, nur bis Pfingsten dort zu bleiben (1 Kor. 16, 8). Nach allem diesem ist der Brief Anfang März im letzten Jahr, welches Paulus zu Ephesus zubrachte, verfaßt, also 57 n. Chr.

4) Der zweite Brief an die Korinther.

555. Als Titus bei seiner Rückkehr von Korinth mit Paulus zusammentraf (s. oben § 533), konnte er diesem die Nachricht bringen, daß die große Mehrheit der Christengemeinde sich lenksam und dem Apostel ergeben bewiesen hatte, und daß namentlich das von dem Blutschänder gegebene Ärgernis beseitigt worden war. Allein er mußte auch weniger Tröstliches berichten. Die eigentlichen Gegner Pauli, namentlich Judenchristen aus Jerusalem, waren nicht eingeschüchtert, sondern suchten ihn wegen seiner strengen Rüge nur desto mehr bei den übrigen herabzusetzen. Die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden wurde noch nicht allgemein gemieden. Die empfohlene Sammlung endlich machte nur geringe Fortschritte. Alles dies ging dem Apostel, der ohnehin wegen der Gemeinde zu Korinth mächtig bewegt war, außerordentlich zu Herzen; er mußte fürchten, daß schließlich doch die feindseligen Elemente ihm das Übrige entreißen würden, und er konnte keine Ruhe finden, bis er in einem neuen Schreiben sich ausgesprochen hatte. Er wollte versuchen, das alte Verhältnis zu seinen geistigen Kindern wieder herzustellen, ehe er wieder selbst nach Korinth käme; denn es lag alles daran, daß dieser Besuch wirksame Folgen hatte. Demnach verfaßte er den zweiten Brief an die Korinther unter dem Einfluß größter Gemütsbewegung, deren Kennzeichen dem Schreiben tief eingeprägt sind.

Die ganze Haltung des Briefes läßt erkennen, daß Paulus sich in Übereinstimmung mit dem größeren Teil der Gemeinde weiß und nur den schlimmen Eindruck verwischen will, den fortgesetzte Anschuldigungen und Verkleinerungen auch auf die bestgesinnten Personen ausüben. Da er nicht gekommen war, als man ihn erwartete, hatten seine prinzipiellen Gegner dies benutzt, um ihn der Unbeständigkeit und der Furchtsamkeit anzuklagen; er sei tapfer und energisch in seinen Briefen, nicht aber in seinen Taten; mit seinem Eifer für die gute Sache sei es nicht weit her; er komme nicht nach Korinth, wenn ihm anderswo etwas Angenehmeres bereitet werde. Da der Appell an die menschliche Empfindlichkeit so leicht Anklang findet, war Paulus nun genötigt, gegen die Urheber dieser Verdächtigungen aufs allerentschiedenste vorzugehen; nur ganz bestimmte Stellungnahme und Äußerung konnte die schwachen und wankenden Gemüter beruhigen und in den richtigen Überzeugungen befestigen. Paulus durfte sich dabei guter Folgen versehen, weil auch der entschiedene Schritt gegen den Blutschänder, der als gewagtes Unternehmen hätte erscheinen können, gewaltigen Eindruck hervorgerufen hatte (2, 5—11). Es galt aber jetzt, wer in der wichtigen und ihm so lieben Christengemeinde zu Korinth das Feld behaupten sollte: ob das geoffenbarte Christentum oder das Zerrbild desselben, welches die hoffärtigen Judenchristen sich zurecht gemacht hatten. Nachdem Paulus wegen dieser Erkenntnis schon so lange in Spannung gewesen war, mußte die Wichtigkeit des Briefes, der gleichsam ein Ultimatum bildete, sich seinem lebhaften Geiste um so nachdrücklicher vorstellen, und so läßt sich leicht die ungewöhnliche Wärme und Aufregung erklären, welche in dem Schreiben überall sich ausspricht. Namentlich scheint es den Apostel eine große Selbstüberwindung gekostet zu haben, daß er, der Notwendigkeit folgend, ausführlich sich selbst zu rühmen und den Verführern gegenüberzustellen hatte. Eben diese Geistesverfassung aber hat den Apostel verhindert, bei dem schnell hingeworfenen Diktat seine Gedanken in eine systematische Reihenfolge zu bringen, und der nämliche Umstand erschwert auch die Darlegung des Inhaltes.

556. Der Inhalt des zweiten Korintherbriefes ist dem Ganzen nach in der Bemerkung 10, 6 enthalten, wonach Paulus „bereit ist, jeden Ungehorsam zu strafen, wenn erst ihr Gehorsam vollkommen geworden ist". Demnach können am besten zwei Teile unterschieden werden, von denen der erste, Kap. 1—9, an seine schwachen und wankenden Freunde, der zweite, Kap. 10—13, gegen seine verleumderischen Gegner gerichtet ist. 1. Nach Gruß und Dank gegen Gott a) beginnt Paulus mit persönlichen Auseinandersetzungen wegen Änderung seiner Reisepläne (1, 1 bis 2, 4); b) spricht dann seine Befriedigung über die Behandlung des Blutschänders aus (2, 5—11); c) legt hierauf den Charakter seiner apostolischen Wirksamkeit ausführlich dar (2, 12 bis 6, 13); d) warnt nur noch einmal vor der Teilnahme an Götzenopfern (6, 14 bis 7, 1); e) konstatiert hierauf die volle Aussöhnung des Apostels mit dem Hauptteil der Gemeinde (7, 2—16), f) und empfiehlt als Bestätigung derselben die Kollekte, welche ihm so sehr am Herzen liegt (Kap. 8 9). Nunmehr aber 2. äußert er sich entrüstet über diejenigen, welche die Zustände zu Korinth verschulden: a) er gebe sich, wie er sei, und dürfe so kühn zur Ehre Gottes wirken (10, 1 bis 11, 4); b) er stehe in keinem Stücke diesen Eindringlingen nach (11, 5 bis 12, 21), c) und werde deswegen, sobald er komme, von seiner apostolischen Strafgewalt Gebrauch machen (Kap. 13). Das Ganze ist voll von Unterbrechungen, welche durch die Form des Briefes und die Wärme des Verfassers herbeigeführt sind.

1. Bei seinem Gruß erwähnt Paulus auch seinen Begleiter Timotheus, jedenfalls weil derselbe in seinem Auftrag schon Beziehungen zu den Adressaten gewonnen hatte. Daran knüpft er Danksagung für den Trost, welchen sie ihm bereitet haben, so daß er frohen Mutes auch andere trösten kann. Dies ist ihm ein Unterpfand, daß sie bald selbst aus ihrer Angst und Ungewißheit aufatmen werden, 1, 1—7. a) In Asien ist er von schweren Drangsalen heimgesucht gewesen, aus denen ihn auch ihr Gebet errettet hat, V. 8—11. Diese Fürbitte hat er verdient, weil er sich bewußt ist, immer nur ihr Bestes und nicht sich selbst gesucht zu haben, V. 12—14. In dieser nämlichen Gesinnung hat er zu ihnen kommen wollen, bloß um ihnen Gottes Gnade zu vermitteln. Daß er bei diesem Plan nicht geblieben ist, war nicht Unbeständigkeit, die sich ja nicht mit der Predigt des Evangeliums verträgt, sondern väterliche Liebe; es wäre ihm zu schwer geworden, noch einmal so streng wie in seinem Briefe auftreten zu müssen, V. 15 bis 2, 4. b) Wenn er damals so streng gegen den Blutschänder aufgetreten ist, so hat er dies auch um ihretwillen und in ihrem Sinne getan; glauben sie demselben um seiner großen Zerknirschung willen einen Teil seiner Buße erlassen zu können, so will er ihm gern Ablaß erteilen; denn auch die Buße soll in aedificationem, nicht in destructionem geschehen, 2, 5—11. c) Des Apostels eigentliche Gesinnung mögen sie aus seiner Unruhe wegen Titus' Ausbleiben erkennen, V. 12—13, aber auch aus der Wirkung, welche seine Tätigkeit im Gefolge hat, eine Wirkung, die ohne Reinheit der Absicht nicht möglich wäre, V. 14—17. Er braucht sich dabei nicht zu rühmen oder wie andere Leute rühmen zu lassen: die korinthischen Christen selbst sind sein bester Empfehlungsbrief, 3, 1—3, doch ist dies nicht seiner, sondern Gottes Kraft zuzuschreiben, der ein neues Gesetz, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes aufgerichtet hat, V. 4—6. Wenn nun schon das alte Gesetz seinen Verkündiger verherrlicht hat, um wie viel freudiger und zuversichtlicher darf dann Paulus im Dienste des neuen Gesetzes auftreten! V. 7—18.

Die Gnade Gottes gibt ihm den Mut, alle Beschuldigungen von sich zu weisen und zu seiner Rechtfertigung wie zu seiner Empfehlung einfach an die Gewissen zu appellieren, 4, 1—2. Wem seine Predigt nicht einleuchtend als Kraft Gottes erscheint, dem hat der Geist der Welt den Sinn gebunden, V. 3—6. Freilich ist Paulus immer höchst bedrängt und bedrückt, allein dies geschieht, um Gottes Allmacht durch menschliche Schwäche zu offenbaren, V. 7—12, und darum bleibt er ungebeugt im Hinblick auf die Früchte seiner Wirksamkeit, V. 13—18. Er weiß ja, daß er jetzt noch auf einer Pilgerfahrt begriffen ist, die ihn zur Heimat führen soll, und bestrebt sich deswegen nur, dem ewigen Richter zu gefallen, 5, 1—10. Dies schreibt er nicht, um sich ihnen erst zu empfehlen, sondern um ihnen Gelegenheit zu geben, ihre gute Meinung von ihm auch vor seinen Verkleinern zu vertreten, V. 11—13. Denn ihn drängt die Liebe Christi; da er mit Christus gestorben ist, dürfen gewöhnliche menschliche Beweggründe keinen Einfluß mehr auf ihn haben, V. 14—18, und er hat nur das eine vor Augen, daß er ihre Versöhnung mit Gott bewirke, V. 19—21. Also mögen sie nicht die Gnade Gottes, die jetzt dargeboten wird, verscherzen und nicht gegen ihn, dessen Herz sich in aufopfernder Liebe erweitert, engherzig und zweifelhaft bleiben, 6, 1—13. d) Unbedingt aber mögen sie die Gemeinschaft mit den Heiden [bei den Götzenopfern] meiden, sich vor aller Befleckung des Leibes und des Geistes hüten und gottesfürchtig leben, 6, 14 bis 7, 1. e) Ihn selbst mögen sie wieder in ihr Herz aufnehmen und nicht glauben, daß er etwas von dem getan, was seine Gegner ihm vorwerfen. Allein er will jetzt nicht mehr mit Vorwürfen kommen, da er sie in seinem Herzen trägt, V. 2—3. Jetzt ist alles gut, nachdem Titus ihm die beruhigende Nachricht gebracht hat, daß das Leid, welches er ihnen mit seinem Briefe bereitet habe, zu ihrem Besten ausgeschlagen ist, und daß Titus nur seine Freude bei ihnen gesehen; er hat sich in ihnen nicht getäuscht, V. 4—16. f) [Daher spricht er nun wieder wie sonst zu ihnen.) Den Christengemeinden in Macedonien hat Gott überreiche Gnade erwiesen, indem er ihnen trotz ihrer Armut die opferwilligste Liebe ins Herz gab, so daß sie sich hinzudrängten und baten, man möge doch alles von ihnen annehmen, 8, 1—5. Ein solcher Wetteifer hat den Apostel bewogen, Titus die nämliche Sammlung auch unter ihnen fortsetzen zu lassen; wie in allem andern, sollen sie auch bei diesem Liebeswerk hervorragen. Wie Christus sich selbst entäußert hat und unsertwegen arm geworden ist, so mögen sie sich jetzt um ihrer leidenden Brüder willen des Überflüssigen entäußern. Dies braucht er nicht zu befehlen, sondern nur anzukündigen, da sie selbst die Sammlung schon längst begonnen haben; auch wird ja nicht über Vermögen verlangt, und was einer nicht geben kann, das ersetzt sein guter Wille, V. 6—15. Zu diesem Liebeswerke hätte er keine besseren Männer schicken können als Titus mit den beiden Gefährten, die er ausgewählt hat; ihnen also mögen sie Vertrauen beweisen, V. 16—24. Die Sache selbst braucht er ihnen ja nicht zu empfehlen; allein die Anwesenheit der drei Abgesandten soll sie antreiben, die Sammlung zu beschleunigen und vor seiner Ankunft zu beendigen; er möchte gern den Macedoniern, die er vielleicht mitbringen wird, den Beweis liefern, daß er die korinthischen Christen nicht umsonst gepriesen hat. Also mögen sie reichlich und nicht gezwungen geben: wie die Saat, so die Ernte, 9, 1—7. Gott wird es ihnen schon vergelten; allein der schönste Lohn für die Gabe ist, daß die Dürftigen Gott preisen und für sie beten werden, V. 8—15.

2. a) [Nachdem Paulus nun seinen Kindern gezeigt hat, daß er noch immer ihr Vater ist, beweist er auch seinen Gegnern, daß er ihre Angriffe zu würdigen weiß.] Er, der sich Paulus nennt, ermahnt sie, ihn nicht zu veranlassen, daß er den Mut, den er angeblich nur von ferne zu zeigen wagt, auch in der Nähe betätige. Er werde dann zeigen, daß er nicht mit selbstsüchtiger Klugheit, sondern mit den un-

besieglichen Waffen des Heiligen Geistes auftrete und nicht bloß Briefe zu schreiben, sondern auch die kirchliche Strafgewalt zu üben wisse, 10, 1—11. Hierbei hat er nicht nötig, sich mit denen zu messen, welche sich über ihn erhaben dünken; während diese ihn verkleinern müssen, um selbst etwas zu scheinen, kann er auf seine Wirksamkeit zu Korinth hinweisen. Die Fortschritte der dortigen Christen werden ihm bald erlauben, neue Arbeitsfelder für seine Tätigkeit aufzusuchen, auf denen man ihm nicht wird vorwerfen können, daß er ernte, wo er nicht gesät, V. 12—16. Suchte jeder bloß die Ehre Gottes, so wäre eine solche Erörterung unnötig. Er aber muß den Schein der Torheit auf sich laden, indem er sich rühmt; er ist eben eifersüchtig darauf, daß die korinthischen Christen dem Bräutigam ihrer Seelen nicht untreu werden, 10, 17 bis 11, 4. b) Sie lassen sich ja von den falschen Lehrern gängeln; so sollen sie auch wissen, daß er „den großen Aposteln" nicht nachsteht. Kann er nicht Worte machen wie diese, so hat er ihnen doch den Beweis geliefert, daß er in die christliche Wahrheit eingeweiht ist. Und steht er deswegen ihnen nach, weil er in ganz Achaja nichts für seine Mühe angenommen hat? weil er sich in dem reichen Korinth von den armen Macedoniern hat unterhalten lassen? Er hat sie lieb genug, um auch von ihnen anzunehmen. Allein er will sich uneigennützig beweisen, um die Abgesandten des Teufels, welche sich Apostel Christi nennen, zu gleichem Beweise ihres Eifers zu veranlassen; so werden sie früh genug entlarvt werden, V. 5—15. Wenn sie aber ihn für einen Toren halten, so werden sie ja ihn auch nach seiner Torheit reden lassen; sie lassen sich ja mehr gefallen als das, V. 16—20. Mehr als seine Verleumder hat er in Leiden und Verfolgungen sich als Diener Christi bewährt, V. 21 bis 33; die wunderbarsten Offenbarungen sind ihm zu teil geworden, 12, 1—6; allein dies alles gereicht Gott zur Ehre, nicht ihm, dem das Bewußtsein seiner Schwachheit durch harte Versuchung stets wachgehalten wird, V. 7—10. Dieses törichte Rühmen hätte nicht nötig sein sollen, da er durch Wunder und Zeichen seine rechtmäßige Sendung bekräftigt. Er hat sich von andern Aposteln nur dadurch unterschieden, daß er sie nichts gekostet hat. Auch wenn er jetzt wieder kommt, wird er ihnen nicht zur Last fallen. Und damit man nicht sage, er nehme zwar selbst nichts, beute sie aber durch andere aus, will er nur fragen, wie Titus sich bei ihnen benommen hat, V. 11—18. Hoffentlich glauben sie nicht, er wolle sich bei ihnen rechtfertigen; es ist ihm nur um ihr Heil zu tun. Er muß so sprechen, weil er Grund hat, zu fürchten, daß er mehr zu bestrafen finden wird, als ihm lieb ist, V. 19—21. c) Diesmal aber wird von Verzeihen keine Rede sein, sondern Gericht gehalten werden, wie er schon früher angekündigt hat. Sie mögen es nicht darauf ankommen lassen, daß er auch in dieser Weise sich als Christi Stellvertreter beweise, sondern mögen sich selbst prüfen, ob sie bestehen können; er wird schon zeigen, daß Christus mit ihm ist. Er bittet Gott, daß er dies nicht nötig habe; es liegt ihm mehr an ihrer Vollkommenheit, als an dem Erweis seiner apostolischen Vollmacht, 13, 1—10. Halten sie sich an Gott, so wird Gott mit ihnen sein; der Segen des dreieinigen Gottes bleibe über ihnen allen, V. 11—13.

Der Ton, welchen Paulus im zweiten Teile des Briefes anschlägt, ist von dem Geist der Versöhnlichkeit, welcher den ersten Teil beherrscht, wirklich sehr verschieden. Dieser Abstand findet aber auf psychologischem Wege eine überaus natürliche Erklärung in dem, was über die Veranlassung des Briefes bekannt ist. Es liegt daher eine Verkennung psychologischer Tatsachen darin, daß protestantische Erklärer geglaubt haben, die einzelnen Teile des Briefes seien zu verschiedenen Zeiten oder auch an verschiedenen Orten geschrieben worden. Noch weniger begründet ist die Hypothese, die vier letzten Kapitel seien ein Brief für sich, der die Antwort auf ein zwischen dem ersten und zweiten kanonischen Briefe erfolgtes Schreiben aus Korinth bilde.

Vgl. Hausrath, Der Vier-Kapitelbrief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870. Bleek-Mangold, Einleitung 531. Rohr a. a. O. 92. Belser, Einl. 507.

557. Echtheit und kanonische Geltung auch des zweiten Korintherbriefes sind unbestritten.

Der vereinzelte Zweifel nämlich, den Bruno Bauer (Kritik der paulin. Briefe, 2. Bd Berlin 1851) gegen beide Korintherbriefe erhoben hat, braucht nicht beachtet zu werden. Auch bei dem zweiten Briefe ist Inhalt und Form so voll von den bekannten paulinischen Eigentümlichkeiten und der geschichtlichen Situation so vollkommen angemessen, daß die Echtheit bei bloßer Lesung einleuchtet. Ebenso zwingend sind auch die geschichtlichen Zeugnisse. Nachdem schon Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 5; I 217) und Polykarp (Ad Philipp. 2 6; V 1008 1009) ihre Bekanntschaft mit dem zweiten Brief an die Korinther nicht undeutlich an den Tag gelegt haben, entwirft der Brief an Diognet (c. 5; II 1173) ein Bild von den Christen, zu welchem die Farben sehr deutlich aus 2 Kor. 10, 3 und 6, 8—10 genommen sind. Theophilus gebraucht (Ad Autol. 1, 2 7; 3, 4; VI 1028 1036 1125) Ausdrücke, welche unzweifelhaft aus 2 Kor. 5, 4; 7, 1; 11, 19 genommen sind. Die Itala, die Peschittho, das Muratorische Fragment müssen hier ebenso wie beim ersten Brief zum Beweise herangezogen werden. Die Ältesten, wovon Irenäus berichtet (Adv. haer. 5, 5, 1; VII 1135), kennen die Stelle 2 Kor. 12, 4. Irenäus selbst ist der erste, welcher den Titel „zweiter Brief an die Korinther" hervorhebt (a. a. O. 3, 7, 1; VII 864): Dicunt aperte Paulum in secunda ad Corinthios dixisse: in quibus Deus saeculi huius excaecavit mentes infidelium (2 Kor. 4, 4), und (a. a. O. 4, 28, 3; ebd. 1063): Nam et apostolus ait in epistola secunda ad Corinthios: quoniam Christi suavis odor sumus Deo etc. (2 Kor. 2, 15 16). Klemens von Alexandrien braucht die nämliche Bezeichnung für die Quelle der Aussprüche, welche 2 Kor. 2, 14 und 3, 14 stehen (Strom. 4, 16; VIII 1305). Tertullian führt (De pudic. 13; II 1003) an, daß die Stelle 2 Kor. 2, 6—11, welche sich auf den Blutschänder beziehe, in secunda ad Corinthios stehe. Aus Hippolytus (Adv. haer. 5, 8; 7, 26; 8, 10; XVI 3146 3315 3355) ist ersichtlich, daß auch die Ophiten, die Sethianer und Basilides den zweiten Korintherbrief als kanonische Schrift anerkannten. Vgl. Kirchhofer 195 ff, Charteris 230 ff, Westcott, Gospels 590.

Vereinzelte Zweifel, wie sie besonders von Bruno Bauer und holländischen Gelehrten vorgebracht worden sind, brauchen nicht besonders besprochen zu werden.

Die etwas abenteuerliche Hypothese von Clemen (Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Bde, 1904) braucht nicht besprochen zu werden. S. Weber in der Theol. Revue 1904, Nr 19.

558. Die Entstehung des zweiten Briefes an die Korinther fällt in den Sommer des nämlichen Jahres, in welchem auch der erste geschrieben wurde, also 57 n. Chr.

Dieser Zeitpunkt läßt sich auf zweierlei Weise berechnen. Paulus erwartete bei seiner Abreise von Ephesus seinen Jünger Titus schon zu Troas. Derselbe brauchte für die Reise von Ephesus bis Korinth, für einen Aufenthalt von acht Tagen und für die Rückreise bis Troas nach mäßiger Rechnung zwei Monate. Diese, von Anfang April an gerechnet, führen in den Anfang des Juni. Da der Apostel noch weiter reiste, ehe er Titus traf, und danach jedenfalls 14 Tage gebrauchte, ehe er denselben mit dem Briefe abschicken konnte, so kommt man auf das Ende des Juni

als Abfassungszeit des Schreibens. Eine andere Rechnung läßt sich nach Apg. 20, 6 rückwärts anstellen. In dem Jahre nach Absendung des Briefes brach Paulus unmittelbar nach Ostern von Philippi auf, um nach Jerusalem zu ziehen. Nach Macedonien war er von Korinth gekommen und hatte dafür unter gewöhnlichen Umständen drei Wochen gebraucht. Es ist aber nicht denkbar, daß er eine so wichtige Kirchenprovinz wie Macedonien habe auf dem kürzesten Wege durchziehen können; jedenfalls fand er hier mancherlei Ansprüche, welche ihn aufhielten. Ferner mußte er, als er von Korinth aufbrechen wollte, seinen Reiseplan ändern und, statt zur See, auf dem Landweg reisen. Eine so ungemein große Veränderung des Unternehmens brachte unter den damaligen Umständen längeren Zeitverlust mit sich. Es ist demnach nicht zu viel angesetzt, wenn von dem beabsichtigten Aufbruch zu Korinth Apg. 20, 3 bis zu dem wirklichen Aufbruch von Philippi zwei Monate gerechnet werden. Diese beiden Monate lassen für die Reisevorkehrungen zu Korinth das Ende des Januar übrig. Zu Korinth hatte er drei Monate zugebracht, war also Ende Oktober dahin gekommen. Zur Hinreise hatte er wieder drei Wochen gebraucht, so daß er mit dem Anfang des Oktober aus Macedonien abgereist war. Da nun Apg. 20, 2 sagt, er habe das ganze christliche Macedonien bereist und die Christen mit vielen Worten ermahnt, so sind wohl drei Monate für diese Visitationsreise nicht zu lange angesetzt, und hiermit wird die Abfassung des Briefes, welche zu Anfang der Visitation erfolgte, wieder an das Ende des Juni verlegt.

5) Der Brief an die Galater.

559. Galater heißt in der Sprache der klassischen Völker ein keltischer Stamm, der nach langem Wanderleben im mittleren Kleinasien ein festes Gebiet bezog und unter Kaiser Augustus der römischen Herrschaft unterworfen wurde.

Der Name Γαλάτης, Γαλάται scheint nur eine andere Form für den bekannten der Kelten oder auch der Gallier zu sein. Polybius (Hist. 1, 6) und Dionys. Halikarn. (Antt. Rom. 14, 1) brauchen den Namen Galater und Kelten als gleichbedeutend. Galatas . . . enim Gallos sermo Graecus appellat, sagt Ammianus Marcellinus (Rer. gest. 15, 9, 3). Bei der Unsicherheit der Einzelangaben, welche die klassischen Schriftsteller in früherer Zeit über die drei genannten Namen enthalten, ist nur so viel sicher, daß die so bezeichnete Völkerschaft schon mit Anfang der beglaubigten Geschichte als ein Wandervolk erscheint. Sie zog seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. von Westen nach Osten, und diejenigen Stämme, welche nordwärts der Alpen blieben, gelangten über den Bosporus bis tief in das vordere Asien hinein. Da man sich ihres Andranges nicht erwehren konnte, so nahmen die asiatischen Fürsten ihre zahlreichen Scharen in Kriegsdienst, so daß Justinus (Hist. Phil. 25, 2) sagen konnte: Asiam omnem velut examine aliquo implerunt. Denique neque reges Orientis sine mercenario Gallorum exercitu ulla bella gesserunt, neque pulsi regno ad alios quam ad Gallos confugerunt. Tantus terror Gallici nominis et armorum invicta felicitas erat, ut aliter neque maiestatem suam tutari neque amissam reciperare se posse sine Gallica virtute arbitrarentur. Im 3. Jahrhundert v. Chr. waren es besonders die drei Stämme der Tolistobojer, Trokmer und Tektosagen, welche teils auf eigene Hand, teils auf Werbung Nikomedes' I. von Bithynien über den Hellespont und den Bosporus nach Kleinasien eindrangen und in 25jährigem Umherschweifen allenthalben von Ägypten bis nach Syrien hin entweder das Land brandschatzten oder für Lohn als Söldner dienten. Im Jahre 240 v. Chr. jedoch trat ihnen Attalus I. von Pergamum entgegen und wies sie nach

glücklicher Schlacht in eine zwischen Phrygien und Pontus, Bithynien und Kappadozien gelegene Landschaft als festen Wohnsitz. Hier behielten sie ganz die angestammten Lebens- und Staatsformen; da sie aber nach allen Seiten sich zu Kriegsleistungen verdingten, nahmen sie allmählich auch griechische Bildung, aber nicht die griechische Sprache an. Ihrem bisherigen System mußten die Galater entsagen, nachdem sie wegen Hilfeleistung an Antiochus den Großen 187 v. Chr. von den Römern unter Manlius eine entscheidende Niederlage erlitten hatten. Seit dieser Zeit wohnten sie friedlich und leisteten nur den Römern treue Bundesgenossenschaft; ihre Verwicklung in die Bürgerkriege aber hatte schließlich die Umwandlung in eine römische Provinz durch Augustus zur Folge. Diese Provinz umfaßte außer dem alten Galatien auch noch Stücke von Lykaonien und Pisidien (nach Schürer in d. Jahrb. für prot. Theol. 1892, 460—474, hat ein fester und konstanter amtlicher Sprachgebrauch, wonach der Begriff Galatia auch die Landschaften Pisidien und Lykaonien umfaßt hätte, nicht existiert; es waren diese Provinzen nur unter einem Statthalter fast zwei Jahrhunderte vereinigt); im Neuen Testament aber ist der Name Galatien immer auf das Stammland beschränkt, da Apg. 13, 14 Antiochien noch zu Pisidien gerechnet wird. Vgl. Ptolem. V 4. Plin. V 146 f. Zahn, Einl. I 124 130 f. Die hiermit geschaffenen Zustände dauerten fast 400 Jahre, nämlich bis zu Kaiser Valens, welcher das Land in zwei Provinzen einteilte. Die größten der Städte, welche allmählich erwuchsen, waren Ancyra, Tavium und Pessinunt. Vgl. die reiche bei Schäfer, Einl. in das N. T. 86 ff angeführte Literatur; dazu auch Val. Weber im „Katholik" 1898, I 193 ff.

Die Sprache der Galater beschreibt der hl. Hieronymus (Comment. in epist. ad Gal. l. 2, prolog.; XXVI 357) als eine mit der trierischen, welche er kannte, sehr nahe verwandte. Der Irrtum, es seien die Trierer des 4. Jahrhunderts Deutsche gewesen, hat einige Schriftsteller zu der Meinung geführt, auch die Galater seien Germanen gewesen, während der Name Gallograecia, den ihr kleinasiatisches Land neben der Benennung Galatia erhielt, ihre Herkunft deutlich genug bestätigt. Da sie selbst sich Gomaris nannten, so gehörten sie zu dem kymrischen Zweige der Kelten.

560. Die Christengemeinden in Galatien hatte Paulus auf seiner zweiten apostolischen Reise 51—52 n. Chr. gegründet; sie waren vorzugsweise aus den Heiden hervorgegangen. Etwa drei Jahre später war er von Antiochien aus wieder dahin gekommen, um die Christen in ihrem Glauben zu bestärken. Während er sich aber zu Ephesus aufhielt, ward ihm Nachricht gebracht, daß die Galater sehr schnell seinen Lehren untreu geworden waren und die jüdischen Gebräuche angenommen hatten. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn es nicht judaisierenden Eindringlingen gelungen wäre, das Ansehen des hl. Paulus den übrigen Aposteln gegenüber herabzusetzen.

Die Apostelgeschichte sagt 16, 6 sehr deutlich, daß Paulus auf seiner zweiten Missionsreise mit Silas auch in Galatien tätig war; nur die Textgestaltung in der Vulgata hat den Irrtum hervorrufen können, als sei der Ausdruck in Asia allgemein, statt von der römischen Provinz an der Westküste Kleinasiens zu verstehen. Obwohl die Erscheinung des Apostels nicht geeignet war, für ihn einzunehmen, so empfingen ihn die Galater doch wie einen Engel Gottes (Gal. 4, 13 14), und das Christentum blühte bald in vielen Gemeinden. Diese waren den Umständen nach vorzugsweise heiden-christlichen Ursprunges; wie aber anderswo in Kleinasien viele Juden angesiedelt waren (Ios., Ant. 16, 6, 2), so ist anzunehmen, daß auch hier ein

judenchristlicher Bruchteil der Gemeinde beigemischt war. Etwa drei Jahre nach Gründung derselben kam Paulus zum zweitenmal nach Galatien (vgl. τὸ πρότερον, iampridem, Gal. 4, 13) „und bestärkte alle Jünger" (Apg. 18, 23). Daß er damals schon nötig gehabt hätte, vor judaisierenden Irrlehrern zu warnen, kann aus diesem Ausdruck nicht gefolgert werden. Allein er war noch nicht lange abgereist, als die Lust zur Veränderung, welche ein Eigentum des kymrischen Völkerzweiges gewesen zu sein scheint, bei den Galatern durch eingedrungene Lehrer aus dem Judentum geweckt wurde. Diesen gelang es, das Ansehen Pauli gegenüber dem der übrigen Apostel zu erschüttern und die Beobachtung des jüdischen Gesetzes als eine notwendige Voraussetzung des christlichen Lebens erscheinen zu lassen. Daher ließen die arglosen Galater sich beschneiden, und alles, was Paulus bisher erreicht hatte, war durch diesen Präzedenzfall in Frage gestellt. Dies erfuhr der Apostel bald, nachdem es geschehen war, während seines Aufenthaltes zu Ephesus und säumte nicht, schriftlich einzuschreiten.

561. In seinem Sendschreiben an die Galater legt der Apostel nach dem Eingang (1, 1—5) dar, 1. daß a) er sein Apostelamt rechtmäßig durch unmittelbare Berufung von Gott erhalten habe (1, 6—24), und daß b) seine Predigt von der Rechtfertigung durch den Glauben von den Aposteln gebilligt sei (2, 1—21). Dann zeigt er 2. aus der Erfahrung, der Schrift und der Vernunft, a) daß der Mensch nicht durch die Beobachtung des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum gerechtfertigt werde (3, 1 bis 4, 7), b) daß die Galater also sehr töricht gehandelt haben, die Freiheit Christi gegen die Sklaverei unter dem Gesetz zu vertauschen (4, 8 bis 5, 8). Hieran schließt er 3. die Ermahnung, statt der jüdischen Äußerlichkeiten viel lieber den christlichen Geist zu betätigen (5, 9 bis 6, 10), und endigt 4., indem er das Bestreben der judaisierenden Lehrer mit dem seinigen vergleicht (6, 11—18).

Hiermit ist der Gedankengang des Briefes richtig angegeben, obwohl die Reihenfolge der einzelnen Gedanken sich nicht durchweg an dieses Schema bindet. Der Brief verrät durch öftere Einschiebung warmer Apostrophen die ungewöhnliche Gemütsbewegung, in welche der wichtige Vorgang den Apostel versetzt hat.

Durch die Adresse ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας ist das Schreiben bestimmt als Zirkular charakterisiert, welches die einzelnen Gemeinden einander mitteilen sollen.

Schon in den einleitenden Gruß nimmt Paulus die Hauptgedanken auf, welche er in dem Briefe ausführen will: a) er hat seine Sendung nicht von Menschen erhalten (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων), noch hat bei derselben Gott sich eines Menschen bedient (οὐδὲ δι' ἀνθρώπου), sondern sein Apostelamt rührt unmittelbar von Jesus Christus her; b) [nicht das Gesetz, sondern] Jesus durch seinen Opfertod hat die Entsündigung der Welt bewirkt und ist zur Anerkennung dessen von den Toten auferweckt worden, 1, 1—5.

1. a) Wie war es möglich, daß die Galater in so kurzer Zeit sich haben verleiten lassen, statt der Gnade Christi ein anderes Mittel zu ihrem Heil zu suchen! Denn was ihnen verkündet worden, ist nicht ein von Pauli Lehre verschiedenes christliches System, sondern ein Angriff auf das Christentum selbst, V. 6—7. Bei allem, was vorgebracht wird, muß die Lehre Jesu, wie der Apostel sie gepredigt hat, Prüfstein der Wahrheit bleiben, V. 8—9; denn wie er auch früher gewesen sein mag, so predigt er doch jetzt nicht Menschenwort für Menschengunst, sondern das Evangelium, das göttlichen Ursprunges ist, V. 10. Ein Beweis dafür ist, daß er früher ein

fanatischer Anhänger und Verteidiger des Judentums war, später aber allgemein als Prediger des Evangeliums gefeiert wurde, obgleich er sich nicht mit den übrigen Aposteln in Verbindung gesetzt und bloß Petrus als dem Stellvertreter Jesu seine Ehrfurcht bezeigt hatte, V. 11—24.

b) Als er 14 Jahre später [zum drittenmal, Apg. 15, 1 ff] nach Jerusalem gekommen, habe er nichts anderes als die Freiheit der Christen vom Gesetz gepredigt, und sein Begleiter Titus, der trotz Andringens der judaisierenden Eindringlinge nicht beschnitten worden, sei davon ein lebendiges Beispiel gewesen, 2, 1—5. Gleichwohl habe er den Aposteln gegenüber nichts zurückzunehmen gebraucht; sondern diese Säulen der Kirche hätten feierlich die Gemeinschaft der Lehre und des Lebens mit ihm anerkannt, V. 6—10. Ja noch mehr: als Petrus die von ihm selbst proklamierte Lehre über die Freiheit des Christen zu verleugnen schien, habe Paulus ihn öffentlich deswegen zurechtgewiesen, V. 11—14 [und gesagt]: „Obwohl wir Juden sind, suchen wir doch unser Heil nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben an Jesum; sind wir noch sündhaft, so ist daran das Christentum nicht schuld, sondern unsere Schwachheit; was aber von Tugendleben in uns ist, das verdanken wir dem Tode Jesu am Kreuz, mit dem das Gesetz seine Erfüllung gefunden hat; wir dürfen dieses nicht wieder aufleben lassen, sonst wäre Christus umsonst gestorben", V. 15—21.

2. a) Es sei demnach eine große Torheit, daß die Galater sich angesichts des Gekreuzigten von der Wahrheit hätten abkehren lassen, 3, 1. Schon die an den Geistesgaben gemachte Erfahrung hätte sie überzeugen müssen, daß der Glaube an Jesum, und nicht das Gesetz die Gnade verschaffe, V. 2—5. Die Schrift lehre deutlich, daß der Glaube und die geistige, nicht die natürliche Abstammung von Abraham die Rechtfertigung bewirke, V. 6—14. Dasselbe sei aus der Vernunft nachzuweisen. Die Erlösung sei Abraham und seinem Abstamm schon 430 Jahre vor Einrichtung des Gesetzes verheißen worden. Wie könne sie nun aus dem Gesetze kommen? Die Bestimmung des Gesetzes sei nur gewesen, auf den Glauben vorzubereiten, und schon deswegen habe es keine Rechtfertigung bewirken können. Es habe ja einen Mittler nötig gehabt, während die Verheißung von Gott an Gott [den Abstamm Abrahams] gerichtet sei und keines Mittlers bedürfe. Demnach bestehe zwischen Gesetz und Verheißung kein Widerspruch; die Juden seien deswegen unter das Gesetz gebeugt worden, damit sie für den christlichen Glauben reif würden und auch den Heiden die Möglichkeit des Heils bewahrten. Die Erfüllung aber mache der Vorbereitung ein Ende. Mit Christi Erlösung sei jeder Unterschied auf Erden aufgehoben; folglich seien sie als Christen auch Abrahams Abstamm, der ein Recht auf die Verheißung habe, V. 15—29. Sie seien jetzt Erben Gottes und brauchten daher nicht mehr unter der Vormundschaft des Gesetzes zu stehen, welche nur für Unmündige oder Unfreie Bedeutung gehabt habe, 4, 1—7.

b) Also nochmals: wie töricht war es, die Rechte der Kinder Gottes aufzugeben, um in die untergeordnete Stellung von Gesetzesbeobachtern einzutreten! V. 8—11. Schmerzlich ist dies für den Apostel persönlich, weil sie ihm dadurch entfremdet worden sind, da sie doch früher sich von seiner äußeren Erscheinung nicht haben abschrecken lassen, sondern ihn so liebevoll aufgenommen haben. Wo ist die Freude an ihm geblieben? Ist sie dahin, weil er ihnen die Wahrheit gesagt hat? Nein, ihre Verführer haben sie ihm abwendig gemacht, und sie hätten doch das Gute um des Guten willen, nicht seiner Person zulieb, erstreben sollen. So muß er noch einmal den Geburtsschmerz um sie tragen, damit sie Kinder Christi werden können, V. 12—20.

Nachdem er so sein Herz hat sprechen lassen, zeigt der Apostel in tiefsinnigem typischen Nachweis, daß das Gesetz selbst ihr Verfahren verurteile. Abraham habe ja zwei Söhne gehabt, einen von der Magd, einen von der Freien, den einen nach

natürlichem Lauf der Dinge erzeugt, den andern nach göttlicher Verheißung geboren. Wie Ismael, so seien die Anhänger des Gesetzes nur fleischliche Kinder Abrahams; die Glieder der Kirche aber seien Brüder Isaaks und mit ihm Erben der ewigen Güter, welche Abraham zugesichert worden. Wenn es nun heiße: „Treib aus die Magd samt ihrem Sohne", so sei damit schon angegeben, daß das Gesetz uns nicht mehr binden könne, sondern daß wir die Freiheit Christi uns zu eigen machen müßten, V. 21—31.

Aber auch die Behauptung dürfe nicht gelten, es handle sich nicht um die Aufrechthaltung des Gesetzes als solches, sondern nur um die Beschneidung als Zeichen der Auserwählung. Es gebe nichts Halbes: entweder Judentum oder Christentum. Wer sich beschneiden lasse, müsse das ganze Gesetz halten; wer aber das Gesetz halte, erkenne dies noch als Gnadenmittel an, nachdem es durch Christum abgeschafft sei, und sondere sich dadurch selbst von der Kirche aus, in der die Liebe das höchste Gesetz sei. Deswegen sei zu beklagen, daß die Leser des Briefes so gut angefangen und so schlecht geendigt hätten! 5, 1—8.

3. Freilich trügen nur wenige die Schuld, und diese werde das Gericht Gottes treffen. Paulus habe keine Schuld; er predige, was er müsse, obwohl er sich viele Verfolgung fernhalten könnte, wenn er der Beschneidung ein Recht einräumte. „Also hinweg mit dem Sauerteig unter euch, der euch Verderben bringt, damit ihr Friede und Freiheit wieder gewinnet!" V. 9—12. Die wahre Freiheit wollen ihnen eben die Verführer nicht bringen. Diese ist ohne das Joch der Nächstenliebe nicht denkbar; wenn also jetzt die Liebe unter ihnen aufgehört hat und die Gemeinden in Gefahr sind, daran zu Grunde zu gehen, so kann das, was solche Früchte getragen, kein guter Baum sein, V. 13—15. Wollen sie wahre Freiheit haben, so dürfen sie dieselbe nur bei dem Geiste Christi suchen. „Denn der Kampf zwischen Fleisch und Geist, der in unsern Gliedern lebt, nötigt uns, nach dem Geiste zu leben. Dann aber haben wir das Gesetz nicht mehr nötig; alle die Laster, welche das Gesetz verbietet, sind bei dem Leben nach dem Geiste unmöglich, da die Hingebung an Christum den Tod der fleischlichen Natur bedeutet." Also sollen die Galater theoretisch und praktisch dem Christentum treu bleiben, V. 16—25. Besonders aber sei die Eigenliebe, welche in Eifersucht und Neid sich offenbart, dem Leben nach dem Geiste zuwider, V. 26. Daher schärft Paulus die gegenseitige Nachsicht und Liebe ein, 6, 1—6. Sie sollen sich nicht täuschen; sie werden nur nach dem Verdienst ihrer Werke [nicht der Gesetzesbeobachtung] Lohn oder Strafe empfangen, V. 7—10.

4. Um ihnen die Wärme seiner Empfindung recht vor die Seele zu führen, schreibt der Apostel zu dem diktierten Briefe eigenhändig den Schluß, welcher alles Gesagte einschärfen soll. „Glaubt nicht, es handle sich bei denen, welche euch verführt haben, um innere Überzeugung, sonst würden sie wohl selbst das Gesetz treu halten. Was sie leitet, ist nur Parteigeist und Ruhmsucht, V. 11—13. Ich dagegen verlange keinen andern Ruhm, als das Kreuz Christi zu teilen, welches das Heil der Welt bewirkt hat, und das allein ein Gegenstand der Auszeichnung sein kann. Mit demselben bin ich auch so wirksam als Diener Jesu Christi bezeichnet, daß ich nicht wünschen kann, noch einmal solches Leid zu erfahren, V. 14—17. Pax Christi", V. 18.

562. Der ganze Charakter dieses Briefes ist so einleuchtend paulinisch, und die Bezeugung seiner Echtheit und Kanonizität ist so alt und allgemein, daß nur höchst vereinzelte Zweifel dagegen geäußert worden sind.

Es läßt sich wohl kein Brief denken, welcher gegebenen Verhältnissen mehr entspräche als der Brief an die Galater. Ein solches Schreiben mit seinem stets von

persönlichen Erwägungen durchbrochenen Gedankengang kann nicht gemacht, sondern nur erlebt sein. Dabei trägt dasselbe die Kennzeichen der pauliniſchen Schreibweiſe in ganz bevorzugtem Maße. Um Gründe für eine ganz willkürliche Beſtreitung der Echtheit finden zu können, haben einige neuere, namentlich holländiſche Gelehrte für die Literatur der beiden erſten Jahrhunderte ſtatt der beglaubigten Geſchichte ganz willkürliche Aufſtellungen machen müſſen (vgl. Holtzmann, Einl. in das N. T., 3. Aufl., 221 f). Dies iſt ein um ſo leichtſinnigeres Beginnen, weil die Kanonizität dieſes Briefes in der kirchlichen Literatur ſo vollſtändig bezeugt iſt. Es mag dahingeſtellt bleiben, ob ſchon der hl. Lukas in der Apoſtelgeſchichte 15, 1 auf Gal. 5, 2, und Apg. 22, 3 auf Gal. 1, 14 zurückgreift, wie Windiſchmann, Erkl. des Briefes an die Galater, Mainz 1843, 127, anzunehmen geneigt iſt. Anerkannt aber iſt, daß die Stelle des hl. Ignatius (Ep. ad Philad. 1; V 697): ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν, den Worten Gal. 1, 1 nachgebildet iſt. Vgl. Zahn, Einl. I 116 f. Sicher findet ſich auch eine Reminiſzenz aus dem Galaterbrief 1, 1 bei Polykarp (Ad Phil. 12; V 1015): qui crediturі sunt in Dominum nostrum Iesum Christum et in ipsius patrem, qui resuscitavit eum a mortuis. Die Itala, die Peſchittho und das Muratoriſche Fragment ſind Zeugniſſe für die Kanonizität des Briefes aus den Anfängen der Chriſtenheit. Juſtin der Martyrer zitiert Dial. c. 95 (VI 701) die Stelle Deut. 27, 26 genau ſo, wie ſie Gal. 3, 10 angeführt iſt (ſ. Tiſchendorf z. d. St.); in dem ganzen Abſchnitt Dial. c. 95 96 iſt überhaupt die Gal. 3, 13 angedeutete Lehre von Chriſtus, der für uns Fluch geworden, ausführlich entwickelt. Mit Irenäus beginnt dann die Reihe unzweifelhafter Zitate aus dem Briefe; ſo Adv. haer. 3, 7, 2 (VII 865): Sed et in ea, quae est ad Galatas, sic ait: quid ergo lex factorum? (Gal. 3, 19.) Ibid. 3, 16, 3 (VII 922): Et iterum in epistola, quae est ad Galatas, ait: cum autem venit plenitudo temporis etc. (Gal. 4, 4 5). Klemens von Alexandrien ſagt Strom. 3, 15 (VIII 1200): Διὸ καὶ Παῦλος Γαλάταις ἐπιστέλλων φησί· Τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω κτλ. (Gal. 4, 19). Seit dieſer Zeit iſt die Bezeugung für die Echtheit des Galaterbriefes ununterbrochen. Aber auch die Häretiker fehlen nicht bei Erhärtung ſeiner kanoniſchen Geltung; ſo die Ophiten nach Hippolyt., Adv. haer. 5, 7 (XVI 3131), Ptolemäus nach Iren., Adv. haer. 1, 3, 5 (VII 477), Theodotus nach den Excerpt. 86 (IX 697), Tatian nach Hier., Comm. in Gal. 3, 8 (XXVI 431).

563. Da Paulus bei ſeinem zweiten Beſuch in Galatien noch geordnete Zuſtände vorgefunden, der Abfall zum Judentum daſelbſt aber nach 1, 6 ſich in ſehr kurzer Zeit vollzogen hatte und Paulus bei der erſten Nachricht hierüber ſeinen Brief abfaßte, ſo fällt die Entſtehung des Galaterbriefs in das Jahr 55 n. Chr.

Die Klarheit dieſer Erkenntnis iſt eine Zeitlang durch die in einzelnen Manuſkripten befindliche Unterſchrift ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης getrübt worden. Wäre dieſelbe richtig, ſo müßte man ſich wundern, daß hier die Anſpielung auf die Gefangenſchaft fehlte, welche in den ſonſt von Rom geſchriebenen Briefen nicht ausgeblieben iſt, oder daß in einem andern Falle der 2 Tim. 4, 10 genannte Creſcenz nicht als Überbringer angegeben wäre. Allein die beſten und zuverläſſigſten Handſchriften haben jenen Zuſatz nicht, und Theophylakt, Ökumenius und Claudius von Auxerre laſen in ihren Handſchriften: ἐγράφη ἀπὸ Ἐφέσου. Vor dem dreijährigen Aufenthalt zu Epheſus kann der Brief nicht verfaßt ſein, weil Gal. 2, 1 ff nur von der dritten Reiſe des Apoſtels

nach Jerusalem zu verstehen ist (s. Windischmann a. a. O. 39 ff). Jedenfalls hatte Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Galatien noch keine Ahnung von dem, was kommen sollte, weil sonst die Worte θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε κτλ. (1, 6) keine Bedeutung hätten. Der eigentümliche Charakter des Briefes ist aber nur zu verstehen, wenn derselbe im ersten Augenblicke nach Empfang der betreffenden Nachricht konzipiert wurde; bei eingetretener Ruhe und späterer Abfassung würde die Darstellung mehr systematisch verlaufen sein. Demnach gehört der Brief in die erste Hälfte des Aufenthaltes zu Ephesus. Wenn es dann Gal. 4, 10 heißt: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς, so ist der letzte Ausdruck nur von Sabbat- oder Jubeljahren zu verstehen. Nun war aber das Jahr 54 auf 55 nach jüdischer Rechnung ein Sabbatjahr, und es liegt deswegen nahe, den Brief in der zweiten Hälfte des Jahres 55 n. Chr. abgefaßt zu denken.

In jüngster Zeit ist von einzelnen Gelehrten (s. Clemen, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1894, 397 ff), welche den Brief an die Galater überhaupt nicht an die Bewohner der römischen Provinz Galatien, sondern an die südlich davon wohnenden Lykaonier, Pisidier und Pamphylier gerichtet glauben („südgalatische Theorie"), die Abfassung des Briefes vor das Apostelkonzil (49—50) gesetzt worden. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil bereits Gal. 2, 1 ff über die Reise des hl. Paulus sowie des hl. Barnabas und Titus zum Apostelkonzil berichtet wird. Allerdings wird behauptet, die Apg. 15, 1 ff, Gal. 2, 1 ff erwähnte Reise sei mit der früheren, Apg. 11, 25 und 12, 35 erwähnten, etwa ins Jahr 43 fallenden sog. Kollektenreise identisch. Wenn das aber richtig wäre, so wäre überhaupt das Apostelkonzil überflüssig oder unmöglich gewesen, weil dann schon verbindliche Entscheidungen der Apostel über die dem Konzil vorliegenden Fragen erlassen und bekannt gewesen wären. Zahn (Einl. I 123 f und 138 f) ist zwar für die Ansicht, daß der Brief an die Galater auch an die südlichen Völkerschaften gerichtet sei; der Verfasser setzt aber die Abfassung in die Zeit nach dem Apostelkonzil (I 138 und II 627 f); Gal. 2, 1—10 beziehe sich auf dasselbe Ereignis wie Apg. 15, 1—29.

6) Der Brief an die Epheser.

564. Ephesus war nach mannigfachen Schicksalen seit 133 v. Chr. eine römische Stadt und als solche die Metropolis der ganzen Provinz Asia. Daher ist uns unter dem Namen dieser Stadt ein Sendschreiben des hl. Paulus aufbewahrt, welches eigentlich für einen weiteren Kreis berechnet ist.

Ephesus war eine der zwölf ionischen Städte in Kleinasien, erst von Kariern und Lelegern bewohnt, dann von den Joniern unter Androklus in Besitz genommen. Die Ankömmlinge adoptierten den schon vorhandenen Dienst einer Göttin und gaben dieser den Namen Artemis; so ward Ephesus der Sitz eines weltberühmten Kultus und Ziel unzähliger Wallfahrten. Sowohl diese religiöse Berühmtheit, welche durch Bau und Wiederbau des prachtvollen Dianentempels, des Artemisieion, neue Nahrung erhielt, als die günstige Lage der Stadt verhalfen Ephesus zu immer größerem Reichtum und Ansehen, und sein Besitz mußte den umwohnenden Machthabern begehrenswürdig erscheinen. Unter Krösus verlor es mit den übrigen ionischen Städten seine Selbständigkeit an die Mermnaden; nach dem Sturz des lydischen Reiches fiel es an die Perser und teilte bis 334 die Schicksale der ionischen Küste. Von Alexander dem Großen ward Ephesus sehr bevorzugt; doch erlangte es seine hauptsächlichste Blüte erst unter Lysimachus am Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. Nachdem es lange in die Kämpfe der Diadochen verflochten gewesen, fiel es endlich an das per-

gamenische Reich und mit diesem 133 an die Römer. Während aber andere Städte in Kleinasien um diese Zeit von ihrer Bedeutung herabsanken, hob Ephesus sich immer mehr und bewahrte den Ruhm einer der glänzendsten Weltstädte. Sie ward der Sitz der Zentralgewalt in der asiatischen Provinz und heißt als solcher auf einer Inschrift ἡ πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας. Diese hohe Bedeutung der Stadt war Ursache, daß der hl. Paulus auf sie sein besonderes Augenmerk richtete. Er predigte zuerst daselbst bei einem kurzen Aufenthalt auf der zweiten Missionsreise; sein Werk ward dann von Aquila und Priscilla und von Apollos fortgesetzt, bis er auf seiner dritten Missionsreise Ephesus als Stätte eines fast dreijährigen Aufenthaltes wählte (s. oben S. 118 f). Er tat dies offenbar, weil er von hier aus das ganze vordere Kleinasien leicht erreichen konnte, wie denn auch die Christianisierung desselben aus dieser Zeit sich herschreibt und sein Werk ist. Auf diese Weise erhielt das christliche Ephesus von selbst die Stellung einer Muttergemeinde, welche später in seiner Erhebung zur kirchlichen Metropole und in den Patriarchalvorrechten seines Bischofs offizielle Anerkennung fand (s. Evagr., Hist. eccl. 3, 6; LXXXVI 2609). Faktisch zeigt sich diese Stellung in der Aufschrift „Brief an die Epheser" bei einem allgemein gehaltenen Hirtenbrief oder Rundschreiben.

565. Nach Ephesus sandte nämlich der hl. Paulus ein Lehr- und Ermahnungsschreiben, welches für die Kirchen von Kleinasien insgesamt bestimmt war und unter denselben von Ephesus aus zirkulieren sollte; dieses konnte natürlich nur durch Bezeugung der ephesischen Gemeinde in den Kanon kommen und heißt deswegen Brief an die Epheser.

Der Brief, welcher im Kanon diesen Namen trägt, hatte ursprünglich keine bestimmte Adresse, sondern enthielt einen leeren Raum zum Ausfüllen: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν . . . καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Später wurden an dieser Stelle die Worte ἐν Ἐφέσῳ eingefügt. Es ergibt sich aus den ältesten Handschriften, der römischen und der sinaitischen, aus dem Kommentar des Origenes, der τοῖς οὖσιν absolut erklärt (Catena, ed. Cramer, Oxon. 1842, in h. l.), und aus dem Zeugnis des hl. Basilius (C. Eunom. 2, 19; XXIX 612), daß die älteren Handschriften den Zusatz ἐν Ἐφέσῳ nicht kannten. Marcion gab diesem Brief die Aufschrift „an die Laodiceer", was er auch schwerlich gewagt hätte, wenn die Adresse „an die Gläubigen in Ephesus" allgemein gewesen wäre (Tert., Adv. Marc. 5, 17; II 512. Epiph., Haer. 42; XLI 812); er hielt den Epheserbrief für das Kol. 4, 16 erwähnte anderweitige Schreiben. Vgl. Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, 6th ed. London 1882, 281. Wäre unser Brief lediglich an die Epheser gerichtet, so ließe sich nicht gut erklären, warum der Apostel nirgendwo von der Bekanntschaft mit den Ephesiern Gebrauch macht, welche er durch dreijährigen Aufenthalt zu Ephesus gewonnen hatte. Er spricht vielmehr zu Lesern, zu welchen er anscheinend in keine näheren Beziehungen getreten ist (Eph. 1, 15; 3, 2). Ferner setzt er einen heidenchristlichen Leserkreis voraus (2, 11; 3, 1), während doch in Ephesus jüdische und heidnische Bestandteile nebeneinander waren (Apg. 19, 10; 20, 21). Endlich ist es auffallend, daß abweichend von allen andern Briefen der Epheserbrief keinen direkten Gruß am Schlusse trägt, namentlich auch keinen von Timotheus und Aristarchus, die doch bei dem Apostel waren. Dies alles erklärt sich aber sogleich, wenn dem ursprünglichen Zweck Rechnung getragen wird; ein Schreiben von allgemeinem Inhalt mußte auch in der Form allgemein gehalten sein. Bei der Vorlesung desselben in den einzelnen Kirchen konnte jedesmal leicht der notwendige Zusatz ἐν Λαοδικείᾳ, ἐν Ἱεραπόλει usw. gemacht werden. Daß der Brief zuerst nach Ephesus geschickt wurde,

ist sowohl aus den oben angegebenen Verhältnissen der Stadt selbst als aus Pauli Beziehungen zu Kleinasien leicht zu erklären. Daher konnte nur Ephesus den apostolischen Ursprung des Briefes gültig bezeugen (s. 1. Tl § 40), und so ist der jetzt gebräuchliche Name des Briefes entstanden.

566. Veranlassung zu dem Brief an die Epheser gab das in Kleinasien auftauchende Bestreben, das Christentum mit falscher Spekulation zu durchdringen und dadurch auch seine sittlichen Forderungen zu beseitigen.

Schon als Paulus sich zu Milet von dem Klerus der ephesischen Kirche verabschiedete, war es ihm klar, daß dem Christentum in Kleinasien eine viel größere Gefahr durch innere Verunstaltung als durch äußere Verfolgung drohe (Apg. 20, 29 30). Wie diese Vorhersagung gerade zu Ephesus in Erfüllung ging, zeigt 1 Joh. 2, 18 ff; 4, 1 ff; Offb. 2, 2 und ganz besonders 2 Petr. 2, 1 ff. Von vornherein nahmen diese häretischen Bestrebungen eine doppelte Richtung, je nachdem sie im Antinomismus die sittliche Ungebundenheit der Heiden in das Christentum hineinzutragen suchten oder als jüdischer Partikularismus die Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz zur obersten Pflicht erheben wollten. Beide Richtungen stimmten darin überein, daß sie ihre praktischen Bestrebungen auf phantastische Spekulationen gründeten, wie sie denn später auch eben durch die Gemeinsamkeit dieser Spekulation zur Gnosis zusammenflossen. Die Anwesenheit des Apostels in Kleinasien war für diese verderblichen Bemühungen ein sehr entschiedenes Hemmnis, und erst seine Abreise machte kühnere Versuche der Irrlehrer möglich; daher zeigt sich in den Briefen Pauli, daß die Abwehr gegen die Häresie in demselben Maße nötiger wird, als seine Abwesenheit länger dauert. Die judaisierenden Irrlehrer hatten, wie es scheint, bloß in Kolossä ihre Wirksamkeit versucht; dagegen war für die helleniſtische Spekulation in dem ganzen übrigen ehemals heidnischen Kleinasien ein fruchtbarer Boden gefunden worden. Da Paulus nach Apg. 28, 30 „in seiner Mietwohnung alle aufnahm, welche zu ihm kamen", so konnte es nicht fehlen, daß er über die Vorgänge im christlichen Kleinasien im allgemeinen wohl fortwährend unterrichtet blieb. Genauere Nachrichten aber erhielt er erst durch Epaphras, der zu Kolossä gepredigt hatte. Die hiermit gegebene Gewißheit vom Herankommen einer Gefahr, mit welcher sein Geist sich während seiner Wirksamkeit unaufhörlich beschäftigte, trieb ihn an, das Übel an der Wurzel anzugreifen. Er wollte die kleinasiatischen Christen auf den Wert des großen Gutes aufmerksam machen, welches sie in ihrem christlichen Glauben besaßen, und ihnen das Ideal des christlichen Lebens zeichnen, welches ihnen als Maßstab für entgegenstehende Lehren gelten konnte. Er sandte daher Tychikus, der ihn von Troas an nicht mehr verlassen hatte, nach Kleinasien und gab ihm das Rundschreiben mit, welches den heidnischen Bestrebungen entgegenwirken sollte. Die Kirche zu Kolossä bedurfte indes einer besondern Mahnung und Warnung, so daß er den Inhalt seines Zirkularbriefes für diese in eine eigene Form brachte, bei welcher auf ihre speziellen Bedürfnisse Rücksicht genommen war (Eph. 6, 21. Kol. 4, 7).

567. Der Brief an die Epheser ist durch eine Doxologie am Ende des dritten Kapitels scharf in zwei Teile geschieden, einen belehrenden (Kap. 1—3) und einen ermahnenden (Kap. 4—6). Im ersten Teil schildert Paulus nach kurzem Gruß (1, 1 2): 1. die überschwengliche Wohltat der Erlösung (1, 3 bis 2, 10), 2. weist dann die Universalität derselben nach (2, 11—22), 3. und betont hierauf seinen Beruf wie seinen Eifer zur Bekehrung der Heiden (Kap. 3). Der zweite Teil enthält 4. zuerst all-

gemeine Ermahnungen zu einem christlichen Leben (4, 1 bis 5, 20), 5. dann Vorschriften zum Verhalten in den einzelnen Lebensständen (5, 21 bis 6, 20), und schließt wieder mit kurzem, allgemein gehaltenem Gruß (6, 21—24).

Der Brief ist ganz nur zu verstehen, wenn seine polemische Tendenz beachtet wird. Es ist zwar nirgendwo in demselben eine direkte Polemik ausgesprochen; allein sowohl der ganze Gedankengang wie die Darstellung sind aus fortwährender Rücksicht auf äußere Vorgänge hervorgegangen. Offenbar gilt es den Irrlehrern, welche damals die Kirche zu verwirren anfingen, indem sie die Keime der späteren Gnosis legten. Ein wesentlicher Bestandteil des spekulativen Systems, welches dieselben verbreiteten, war die Lehre von den Engeln als Mittelwesen zwischen Gott und der Menschheit und als Verleihern übernatürlicher Kräfte, ein System, aus dem sich später die Äonenlehre entwickelte. Diese Lehre bekämpft der Apostel, ohne sie zu nennen, nicht bloß indirekt, indem er die Herrlichkeit Christi als des einzigen Mittlers und die hohe Würde des Christenberufes hervorhebt, sondern auch direkt, indem er 1, 21 und 3, 10 die von den Irrlehrern gebrauchten Benennungen auf ihre wahre Bedeutung zurückführt. Diese Ausdrücke Pauli sind daher von der Kirche als Bezeichnungen für die Chöre der Engel adoptiert worden, zumal da sie, wie Henle, Der Epheserbrief, Augsburg 1890, 19, zeigt, schon im vorchristlichen Judentum ihren Ursprung haben.

Der Gruß im Epheserbrief ist, dem Charakter eines Rundschreibens entsprechend, so allgemein als möglich. Indem aber Paulus sich „Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes" nennt, nimmt er bereits Stellung gegen die Eindringlinge, welche sich das Apostelamt selbst anmaßen, 1, 1 2.

1. Der Apostel preist Gott für unsere ehrenvolle Auserwählung zum Christentum, welche aus freier Gnade von Ewigkeit her beschlossen und durch Christi Blut bewirkt ist, V. 3—7. Diese schließt die Erlösung von Irrtum und Unwissenheit in sich und gibt die Fülle der Weisheit und Erkenntnis; namentlich aber verleiht sie das Verständnis des ewigen Ratschlusses, wonach Gott durch Christum alles erneuern will, um uns durch den Heiligen Geist das Unterpfand des ewigen Lebens zu geben, V. 8—14. In Anwendung dieser allgemeinen Wahrheiten dankt Paulus Gott dafür, daß die Leser seines Briefes treu im Glauben und eifrig in der Liebe des Christentums verharren, und will nicht aufhören zu beten, daß Gott der Herr sie immer besser in das Verständnis der christlichen Wahrheit einführe, damit sie einsehen, wie viel mehr sie an dem wirklichen Christus als an den Traumgebilden der Irrlehrer haben; denn Christi Auferstehung von den Toten und Erhöhung über alle Chöre der Engel berechtigt sie zu einem unerschöpflich reichen Erbe, V. 15—23. Schon jetzt hat die Auferstehung Jesu ihre Früchte an ihnen getragen; denn auch sie hat Gott aus freier Liebe, nicht aus Verdienst, von dem geistigen Tode auferweckt, 2, 1—10.

2. Es gab eine Zeit, da sie Heiden waren und den Israeliten nachstehen mußten; jetzt aber ist die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen, und beide Hälften der Menschheit sind durch einen Glauben und einen Heiligen Geist zu einem Geschlecht, zu einer Gottesfamilie vereinigt, V. 11—18. So sind sie also keine Gäste oder Beisassen mehr, sondern berechtigte Glieder in dem großen Bau, der sich zur Kirche zusammenfügt, V. 19—22.

3. Die Heiden in die Kirche einzuführen, ist Paulus' Aufgabe, ein Beruf, für den er jetzt gefangen liegt. Durch übernatürliche Offenbarung [nicht durch hellenistische Spekulation] hat er das Geheimnis von der Auserwählung der Heiden erkannt und ist, obschon der Allergeringste, zum Heidenapostel berufen worden, um dieses

Geheimnis den Menschen und den Engeln [von deren Weisheit so viel geredet wird] bekannt zu machen: daß nämlich durch Jesum Christum und durch den Glauben an ihn der ewige Ratschluß zu unserem Heil in Erfüllung geht, 3, 1—12. Mögen sie in ihrer Überzeugung durch seine Gefangenschaft nicht erschüttert werden! V. 13. Er betet inständig zu Gott, daß seine Leser durch Glauben und Liebe mit Christo vereinigt bleiben, um die ganze Fülle der Liebe Gottes einzusehen. Ihm sei Ruhm bis in Ewigkeit! Amen. V. 14—21.

4. Die Erkenntnis ihrer hohen Auserwählung sollen sie dann beweisen durch ein Leben, das derselben entspricht, 4, 1. Vor allem muß sich dieselbe in der Einigkeit der christlichen Liebe betätigen, V. 2—6. Jeder hat zwar von Jesus besondere Gnadengaben erhalten, V. 7. Die Stelle im Ps. 67, 19 sagt ja, daß Jesus die Tiefen der Erde und die Höhen des Himmels durchwandert hat, um die ganze Welt mit seiner Herrlichkeit zu erfüllen, V. 8—10, und das, was er gewonnen, als verschiedene Gnaden austeilt, V. 11; allein bei allem hat er doch nur den einen Zweck, uns zu einem Leibe zu vereinigen, V. 12—16. Ferner sollen sie sich jetzt als Kinder des Lichtes zeigen und die Werke der Finsternis fliehen, V. 17—20; sie sollen den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen, der nach Gott ist, also nicht lügen, nicht zürnen, nicht hassen, nicht schelten, nicht zanken, nicht nachhalten, V. 21—32, sondern einander lieben, 5, 1—2, vor allem die Unkeuschheit in allen ihren Gestalten fliehen, wie es Kindern des Lichtes ziemt, V. 3—14. Sie sollen die Zeit wohl zu ihrem Heil benutzen, keine Trinkgelage halten, sondern lieber zum Lobe Gottes zusammenkommen, V. 15—20.

5. Jeder Stand soll die übernommenen Pflichten erfüllen; das Weib fürchte den Mann, V. 21—24, der Mann liebe sein Weib, wie Christus die Kirche und wie er sich selbst liebt, V. 25—33. Die Kinder sollen die Eltern ehren, 6, 1—3, die Eltern ihre Kinder nicht erbittern, V. 4. Die Diener sollen ihrem Herrn gleichwie Christo dienen, die Herrschaften milde gegen ihre Dienstboten sein, V. 5—9. Alle sollen den guten Kampf kämpfen, der gegen die Nachstellungen der gefallenen Geister geführt werden muß, V. 10—12, und zu dem man mit geistiger Rüstung sich versehen soll, V. 13—17. Sie mögen aushalten im Gebet, besonders die Fürbitte üben und dabei des Apostels eingedenk bleiben, V. 18—20.

Näheres über ihn werden sie von Tychikus erfahren. Er wünscht allen Frieden und Gottes Gnade. Amen. V. 21—24.

568. Der Brief an die Epheser ist seit den ältesten Zeiten der Kirche als kanonisch und von Paulus herrührend angesehen worden. Erst im vergangenen Jahrhundert ist die Echtheit des Schreibens in Abrede gestellt worden, doch kann durch die vorgebrachten Einreden die bestehende Überzeugung nicht erschüttert werden.

Kaum ein Brief ist verhältnismäßig so vielfach schon im 1. Jahrhundert bezeugt wie der an die Epheser. Der hl. Klemens von Rom führt Ep. I ad Cor. 46 (I 304) sehr deutlich den Gedanken Eph. 4, 4—6 aus. Der hl. Ignatius sagt den Ephesiern in seinem Brief (12; V 656), Paulus habe sie mit einem ganzen Briefe bedacht, und nimmt im Briefe an die Magnesier (7; V 668) unzweifelhaft Bezug auf die Stelle 4, 3—6. Polykarp zitiert Eph. 2, 8 9 in seinem Briefe an die Philipper (1; V 1005) und führt (ebd. 12; V 1014) die Stelle 4, 26 neben Ps. 4, 5 als biblisch an. Die Itala, die Peschittho, das Muratorische Fragment haben sämtlich den vorliegenden Brief als kanonisch aufgenommen. Unbestreitbar bezieht sich Justin (Dial. c. Tr. 39 87; VI 560 684) auf 4, 8 und

(a. a. O. 120; ebd. 756) auf 1, 21. Irenäus ist es wieder, der zuerst eine Stelle aus dem Brief in aller Form zitiert: καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ (Adv. haer. 5, 2, 3; VII 1126), und: quemadmodum apostolus Ephesiis ait (a. a. O. 5, 14, 3; VII 1163). Ebenso bestimmt sind die Zitationen bei Klemens von Alexandrien (Paedag. 1, 5; VIII 269. Cohort. 9; VIII 196. Strom. 4, 8; VIII 1276); bei Origenes (De princ. 3, 5, 4; XI 328) und später bei Hieronymus (Comm. in Ep. ad Eph., praef.; XXVI 439 ff). Auch die Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων enthält c. 4 in freier Form die Stellen 6, 5 9 (ed. Bryenn. 22), und c. 11 einen Ausdruck, der aus 5, 22 ff genommen ist (ebd. 43).

Nicht weniger beweisend sind die Zeugnisse der ältesten Häretiker. Wie die Naassener vom Epheserbrief Gebrauch machten, zeigt Hippol., Adv. haer. 5, 7 (XVI 3130 3138). Daß Marcion den Epheserbrief für echt anerkannte und in sein Apostolikon aufnahm, ist schon oben gesagt; vgl. Tert., Adv. Marc. 5, 17 (II 512). Valentinus berief sich auf 3, 21 nach Iren., Adv. haer. 1, 3, 1 (VII 468) und Hippol., Adv. haer. 6, 34 (XVI 3247); ebenso führte Ptolemäus einzelne Stellen des Briefes an nach Epiph., Haer. 33 (XLI 565); Iren., Adv. haer. 1, 3, 4; 1, 8, 4 5 (VII 473 532 536). Die Stelle Eph. 6, 16 findet sich von Theodotus angeführt: ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος (Excerpt. 85; IX 697). Basilides zitiert Eph. 1, 21 und 3, 3, letztere Stelle mit γέγραπται (Hippol., Adv. haer. 7, 25 26; XVI 3314 3315).

Solchen bestimmten Bezeugungen gegenüber haben wie gewöhnlich nur sog. innere Gründe zur Bezweiflung der Echtheit angeführt werden können. Dies ist im Vortrag zuerst von Schleiermacher, im Druck durch Usteri geschehen; das Weitere s. bei Bleek-Mangold, Einl. 587 599 ff; Holtzmann, Einl. 257 ff. Die wichtigsten Bedenken sind aus der ganz allgemein gehaltenen Form des Briefes und der Ähnlichkeit desselben mit dem Brief an die Kolosser hergeleitet worden. Erstere erklärt sich jedoch aus der Form des Rundschreibens. In Bezug auf letztere bleibt noch unten zu sagen, daß der hl. Paulus den nämlichen Brief oder wenigstens den nämlichen Gedankeninhalt für Kolossä in eine den besondern Bedürfnissen dieser Gemeinde angepaßte Form gebracht hat. Von einer Nachbildung kann also weder bei dem einen noch bei dem andern Briefe gesprochen werden. Außerdem sollen die Anschauungen über die Natur Christi sowie über die Allgemeinheit der Kirche, welche im Epheserbrief niedergelegt sind, dem Apostel Paulus noch fremd sein, während doch der erste Brief an die Korinther die nämlichen christologischen Ansichten klar ausspricht und das Bild vom Leibe Christi nur nach einer bei Paulus nicht seltenen Weise unter anderer Auffassung bringt. Daß ferner im Epheserbrief schon die Gnosis in ihrer später entwickelten Gestalt bekämpft werde, ist ein Irrtum. Es ist die Irrlehre noch ganz in der Gestalt gedacht, welche sie in apostolischer Zeit gehabt hat; dies zeigt am besten die Vergleichung mit dem Kolosserbrief. Ob der Periodenbau im Epheserbrief sich von der sonstigen Schreibweise des hl. Paulus entfernt, kann dahingestellt bleiben; jedenfalls ist eine vollkommene Uniformität im Briefstil bei denkenden Männern undenkbar. Der Ausdruck ἅγιοι ἀπόστολοι ist ebensowenig unpaulinisch wie ἄγγελος ἅγιος Apg. 10, 22, ἀδελφοὶ ἅγιοι Hebr. 3, 1; vgl. αἱ ἅγιαι γυναῖκες 1 Petr. 3, 5, und ein Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln ist auch anderswo nicht ausgedrückt. Dagegen ist mit Recht hervorgehoben worden, wie vollkommen der Epheserbrief in die geschichtliche Situation hineinpaßt, unter welcher er entstanden sein muß, wie ganz der Geist und der Charakter der Schrift der Stellung eines Apostels entspricht, wie edel der Inhalt des Schreibens sich dem großartigen Lehrbegriff des hl. Paulus einfügt, wie der Ausdruck und der Wortschatz durchaus mit

dem in den echt paulinischen Briefen beobachteten zusammenfällt, und wie jede Spur späterer Zeitverhältnisse fehlt. Vgl. Maier, Einl. 313; Holtzmann, Einl. 258.

569. Die Zeit, in welcher der Brief an die Epheser abgefaßt worden, fällt in das Jahr 63.

Der Brief gibt 6, 21 einen Anhaltspunkt, von dem aus die Abfassungszeit desselben bestimmt ermittelt werden kann. Da nämlich die Angabe in dieser Stelle sich noch einmal Kol. 4, 7 findet, so darf man annehmen, daß die Briefe an die Epheser und an die Kolosser gleichzeitig zur Bestellung gegeben wurden. Mit dem Kolosserbrief aber wurde nach Kol. 4, 9—14 und Philem. V. 10—12 23 24 zugleich der Brief an Philemon abgeschickt. Alles dies geschah aber während einer Gefangenschaft des Apostels. Denn wenn auch der Ausdruck ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Eph. 3, 1 und Philem. V. 1 wegen Apg. 20, 22 bildlich verstanden werden könnte, so sind doch die Ausdrücke Eph. 6, 20 ἐν ἁλύσει, Kol. 4, 3 δέδεμαι, V. 10 ὁ συναιχμάλωτός μου, V. 18 μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν, Philem. V. 10 13 ἐν τοῖς δεσμοῖς nur auf eine wirkliche Gefangenschaft zu beziehen. Dies muß nicht, wie einige nach Theodoret (In Ep. ad Eph. praef. et ad 1, 15; LXXXII 505 513) und der Verfasser des Tract. in ep. ad Eph. bei Pitra, Spicil. Solesm. I, Paris. 1852, 96, aus Mißverständnis von Eph. 1, 15 und Kol. 1, 4 glauben, eine der früheren 2 Kor. 11, 23 genannten φυλακαὶ gewesen sein; denn das „Hören" bezeichnet an den gedachten Stellen nur die Unmöglichkeit, jetzt zu sehen, nicht den Mangel früherer Kenntnis. Dagegen schließt der Begriff φυλακή, wie er nach Apg. 16, 24 formuliert werden kann, die Möglichkeit, Sendschreiben zu erlassen, vollständig aus. Dies vorausgesetzt, bleiben nur die Gefangenschaften Pauli zu Cäsarea und die erste zu Rom als Zeitabschnitte für Abfassung des Ephesierbriefes möglich. Beide können aber nicht in gleicher Weise in Betracht kommen. In der Gefangenschaft zu Cäsarea hatte nach Apg. 24, 23 der ihn bewachende Hauptmann Befehl ἔχειν ἄνεσιν „und keinem von den Seinigen eine Dienstleistung gegen ihn zu wehren". Zu Rom aber „nahm er alle auf, die zu ihm kamen" (Apg. 28, 30), „rief selbst die Vornehmsten der Juden zusammen" (ebd. V. 17) und „lehrte alles vom Herrn Jesus Christus mit aller Freimütigkeit ungehemmt" (ebd. V. 31). Schon hiernach erscheint die letztere Gefangenschaft besser als Abfassungszeit für die drei Briefe angesehen zu werden als die erstere; noch mehr aber, wenn beachtet wird, daß die letztangeführten Worte sich Eph. 6, 19 und Kol. 4, 3 wiederfinden. Hierzu kommt ein anderer Unterschied. Als Paulus in Cäsarea gefangen saß, wußte er, daß er sobald nicht freikommen werde, denn der Heiland selbst hatte ihm noch zu Jerusalem offenbart, daß er auch in Rom für ihn werde Zeugnis geben. Nun aber trifft Paulus im Brief an Philemon (V. 22) Vorkehrungen, welche von der Hoffnung, bald freigegeben zu werden, veranlaßt sind. Dies weist nach Rom, wo allerdings eine geordnetere Rechtspflege die Zuversicht geben konnte, daß die gegen Paulus erhobenen Beschuldigungen für nichtig erklärt werden würden. Vgl. Felten, Die Apostelgeschichte übers. und erkl., Freiburg 1892, 15 ff.

Da aber Pauli Prozeß jedenfalls durch mancherlei Einreden der Juden in die Länge gezogen wurde, so gelangt man mit der Aussicht auf Freisprechung ans Ende der Gefangenschaft, also ins Jahr 63. Die Frage, ob der Epheser- oder der Kolosserbrief zuerst niedergeschrieben worden sei, ist leicht zu beantworten. Naturgemäß geht das Allgemeine dem Besondern vor; der Ephesierbrief ist allgemein nach Bestimmung und Inhalt, der Kolosserbrief aber in jedweder Hinsicht individualisiert; folglich wird der Ephesierbrief zuerst geschrieben sein. Der Kolosserbrief ist auch kürzer und präziser als der Ephesierbrief; es fällt aber jede briefliche Mitteilung bei zweiter

Abfassung klarer und bestimmter aus als bei der ersten, so daß auch hieraus die Priorität des Epheserbriefes zu erkennen ist (vgl. Reuß, Gesch. der hll. Schr. N. T. § 119).

7) Der Brief an die Philipper.

570. Philippi hieß eine blühende macedonische Stadt an einem Nebenflusse des Strymon; sie war die erste Stätte in Europa, an welcher Paulus das Evangelium gepredigt hatte.

Auf der Anhöhe, mit welcher das Gebirge Pangäus zu dem Flüßchen Gangas abfiel, hatten die Bewohner der Insel Thasos im 7. Jahrhundert v. Chr. ein Städtchen gegründet, das Κρηνίδες hieß. Dieses wurde durch Philipp von Macedonien zu einer größeren Stadt erweitert, und dementsprechend wurde sein Name in οἱ Φίλιπποι umgeändert. Die neue Stadt hatte ihre Bedeutung teils durch ihre strategische Lage, indem sie die Pässe aus Thracien beherrschte, teils durch die Nähe reicher Goldbergwerke, für welche in ihr das Bergamt errichtet wurde. Durch erstere erhielt sie hohe geschichtliche Bedeutung, als der Streit um Republik oder Kaisertum im römischen Reich zwischen Brutus und Cassius einerseits und Octavian und Antonius anderseits hier ausgefochten wurde. Infolge der Schlacht 42 v. Chr. wurde Philippi zur römischen Kolonie erhoben, wie der Ort auch Apg. 16, 12 heißt, und erhielt neben der halb hellenischen eine ziemlich zahlreiche römische Bevölkerung. Die Lage auf der Anhöhe gestattete indes keine bedeutende Erweiterung, und Philippi blieb immer eine Stadt zweiten Ranges; der Ausdruck πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις Apg. 16, 12 ist geographisch zu verstehen, insofern das V. 11 genannte Neapolis noch zu der μερὶς Θρᾳκίας gerechnet wurde. Der größte Ruhm Philippis besteht indes darin, daß in Europa zuerst hier das Christentum verbreitet wurde (s. oben S. 113). Obwohl hier auch zuerst das Christentum die Verfolgungen erfahren mußte, welche ihm vorhergesagt waren, so blieb doch eine Gemeinde gegründet, welche sich durch Treue im Glauben und in der Anhänglichkeit an ihren Stifter auszeichnete; namentlich gelang es den judaisierenden Irrlehrern nicht, hier Anhänger zu gewinnen. Paulus besuchte Philippi auf seiner dritten Reise noch zweimal, sowohl auf der Hinreise nach Korinth als auf der Rückreise von dort (Apg. 20, 1—6; vgl. oben S. 122). Wie aber schon die erste Neophytin Lydia sich für das ihr gewordene Glück durch ausgedehnte Gastfreundschaft dankbar zu zeigen gesucht hatte (Apg. 16, 15), so sah es die Gemeinde zu Philippi fortwährend als eine Ehrensache an, den Bedürfnissen des Apostels zu Hilfe zu kommen und ihn mit Geld zu unterstützen (2 Kor. 11, 9. Phil. 4, 15 16).

571. Die Gefangenschaft des hl. Paulus gab den Christen zu Philippi eine willkommene Gelegenheit, ihm ihre Dankbarkeit für das Geschenk des Christentums zu bezeigen, indem sie ihm durch einen gewissen Epaphroditus eine nicht unbedeutende Geldsumme zur Bestreitung seiner Bedürfnisse überschickten. In herzlicher Erwiderung schrieb der Apostel den Brief an die Philipper.

Wer Epaphroditus war, ist aus der Heiligen Schrift nicht zu ermitteln. Paulus nennt ihn τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συνστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου (Phil. 2, 25). Er gehörte demnach zum Klerus von Philippi, der nach 1, 1 schon vollständig geordnet war. Irrtümlich aber ist der Ausdruck ἀπόστολον verstanden, wenn ihm eine hervorragende Stellung in der Gemeinde zugeschrieben wird; er war nach jener Bezeichnung nur der Bote und der

für ein spezielles Bedürfnis ernannte Vertreter der Gemeinde. Zur Zeit, als der Brief an die Philipper geschrieben wurde, war er nicht Bischof derselben; denn Paulus redet 4, 3 ein anderes Oberhaupt an, dessen Name nicht genannt zu werden brauchte, insofern ihm der Brief zu behändigen war. Wenn gleichwohl Theodoret (Comm. in Phil. 2, 25; LXXXII 576) und die spätere Tradition Epaphroditus an die Spitze der bekannten Bischöfe von Philippi stellen (Gams, Ser. Episc. 429), so mag er das Bischofsamt später wirklich erhalten haben. Sicher war Epaphroditus ein anderer als der im Kolosserbrief genannte Epaphras; wenn auch eine Identität der beiden Namensformen nachweisbar ist, so sind doch die Verhältnisse der beiden Genannten zu verschieden, als daß eine Person unter beiden Namen verstanden werden könnte. Nach Phil. 2, 25—30 besaß Epaphroditus die Liebe und das Vertrauen der Gemeinde in hohem Maße und hatte sich dem mühevollen Auftrage mit großer Freudigkeit unterzogen. Zu Rom war er jedoch in eine schwere Krankheit gefallen, so daß die Christen in seiner Heimat sehr bekümmert um ihn waren. Das gegenseitige Leid scheint aus Heimweh entsprungen zu sein, so daß Paulus ihn, sobald nur seine Genesung es möglich machte, wieder zu den Seinigen entließ. So wurde er Überbringer des Sendschreibens, womit der Apostel die Liebesgabe erwiderte.

572. Seinem Inhalte nach trägt der Brief an die Philipper mehr als alle übrigen Sendschreiben den Charakter eines persönlichen Gedankenaustausches und ist von warmer Herzlichkeit erfüllt. Derselbe enthält nach überaus freundlichem Eingang (1, 1—11) 1. Nachrichten über Paulus' Lage zu Rom (1, 12—26), 2. Ermutigungen zu demütigem und einträchtigem Aushalten im Guten (1, 27 bis 2, 18); 3. Empfehlungen für Timotheus und Epaphroditus (2, 19—30); 4. Bestärkung für ihr Verhalten gegenüber den Lehren und dem Beispiel judaisierender Irrlehrer (Kap. 3); 4. Ermahnungen zur Friedfertigkeit und inneren Freude (4, 1—9); 5. Dank für die übersandte Gabe (4, 10—20), nebst kurzem Schluß (4, 21—23).

Der Gruß oder die Adresse des Briefes ist nicht bloß von Paulus, sondern auch von Timotheus ausgerichtet, teils weil letzterer den Philippern schon von seiner sonstigen Wirksamkeit her bekannt war, teils weil der Apostel denselben in kurzem zu ihnen schicken wollte. Gegrüßt werden neben den übrigen Gemeindegliedern besonders die Mitglieder des Klerus, vermutlich weil bei der vortrefflichen Ordnung, welche zu Philippi bestand, hiermit dem Sinne der Adressaten entsprochen wurde. Der Segenswunsch ist der nämliche wie in den übrigen Briefen aus der Gefangenschaft (vgl. Eph. 1, 2. Kol. 1, 3). Paulus dankt vor allem seinem Gott für alles Gute, das er bei den Philippern gewirkt hat; er kann nur mit Freude an sie denken, trägt sie im Herzen und hört nicht auf zu beten, daß sie immer tiefer in die Wahrheit des Christentums eindringen mögen, 1, 3—11.

1. Was ihn selbst betrifft, so ist seine Gefangenschaft ein Mittel zur Ausbreitung des Evangeliums geworden; es ist bis an den kaiserlichen Hof gedrungen (vgl. 4, 22) und wird mit allem Freimute gepredigt, 1, 12—14. Von manchen geschieht dies freilich mit der Nebenabsicht, ihn selbst in Schatten zu stellen; aber was tut's, wenn nur Christus verkündigt wird? V. 15—18. Der böse Wille, ihm zu schaden, wird durch das Gebet seiner Lieben ihm ja doch ein Anlaß zur Freude, und er ist ganz ergeben, aus der Hand Gottes alles anzunehmen. Wäre es nicht um derer willen, welche ihn nötig haben, so würde er gern sterben; allein da er noch für andere leben

muß, so will er freudig auf seine Freisprechung und auf einen baldigen Besuch bei ihnen hoffen, V. 19—26.

2. Ihm liegt nur das eine am Herzen, daß die Philipper im Geiste des Evangeliums die gegenseitige Liebe üben und sich durch ihre Verfolger nicht irre machen lassen. Sie sind ja mit ihm Leidensgefährten; haben sie noch etwas für ihn in ihrem Herzen übrig, so sollen sie ihm die Freude machen, daß sie die Liebe durch Demut und durch Opfergeist bewahren, 1, 27 bis 2, 5. So hat ja auch Jesus gehandelt: er hat sich erniedrigt und sich selbst im Gehorsam geopfert und nur dadurch seine Herrlichkeit gewonnen, V. 6—11. Sie mögen also ihrem Vater Paulus gehorsam bleiben, wie sie immer waren, und mit kindlicher Furcht, ohne Murren und Bedenken, ihr Heil wirken, damit sie am Gerichtstag für ihn eintreten können, V. 12—16. Sollte er schon vorher sterben müssen, dann um so besser für beide Teile, V. 17 und 18.

3. Bald will er ihnen Timotheus senden, der ihm die zuverlässigsten Nachrichten über sie geben soll; denn er hat niemanden, der so wie dieser sein Vertrauen verdient. Derselbe soll kommen, sobald Paulus über sein eigenes Geschick etwas Bestimmtes angeben kann, und soll dann Vorbote seiner Ankunft sein, V. 19—24. Jetzt muß er eher, als er wollte, ihnen ihren Epaphroditus zurückschicken, weil derselbe nach schwerer Krankheit verlangt, wieder bei ihnen zu sein, V. 25—30.

4. Übrigens sollen sie sich im Herzen freuen und sich nicht verdrießen lassen, daß er dies immer wiederholt, 3, 1. Die falschen Lehrer, welche ihnen von Annahme der Beschneidung sprechen, mögen sie nur wie Hunde bellen lassen und ihr Tun verachten; die Christen haben die wirkliche, geistige Beschneidung und brauchen die sinnbildliche, fleischliche nicht. Wäre an dem jüdischen Wesen etwas gelegen, so könnte Paulus ja auch sich rühmen, Jude und Pharisäer im vollsten Sinne des Wortes gewesen zu sein; allein was damals er und andere als vollkommene Früchte der wahren Gerechtigkeit angesehen haben, und wofür er von Gott einen Lohn erwartet hat, das hat er nachher als Schaden und Beeinträchtigung von sich geworfen, weil es ihn von der wahren christlichen Gerechtigkeit ferngehalten hat, V. 2—11. Er hält sich freilich nicht für vollkommen und seiner Seligkeit versichert, allein er hat mit der Verachtung des Judentums das richtige Streben nach der Vollkommenheit ergriffen, V. 12—14. Hierin wollen sie alle einig sein, und die Philipper mögen deswegen sich nicht die Irrlehrer zum Vorbilde nehmen, sondern in seine Fußstapfen treten, nicht dem Bauche dienen, sondern himmlische Gesinnungen annehmen und so der Aufnahme in den Himmel teilhaft werden, V. 15—21.

5. Hierbei mögen seine Lieben beharren. Die beiden frommen Frauen Evodia und Syntyche mögen ihre Zwistigkeiten vergessen; der Bischof helfe ihnen sie beilegen, da sie doch zur Verbreitung des Evangeliums ihm ebenso nützlich waren wie Klemens und die übrigen Kleriker, 4, 1—3. Nochmals und zum drittenmal die Ermahnung, daß sie froh bleiben und heiter erscheinen sollen, sie haben ja den Herrn für sich. Sorgen brauchen sie sich keine zu machen, weil sie alles, was sie haben, dem lieben Gott vortragen und darüber im Frieden Gottes bleiben können, V. 4—7. So können sie ungestört nach der höchsten Vollkommenheit streben, V. 8 u. 9.

6. Paulus ist glücklich, daß sie ihn wieder haben unterstützen können, nachdem sie eine Zeitlang sich einschränken mußten. Er selbst macht freilich keinen Anspruch, denn er weiß sich in alles zu finden. Allein sie haben wohlgetan, sich seiner jetzt zum drittenmal anzunehmen, da sie dafür bei Gott ihren Lohn angeschrieben bekommen, V. 10—17. Jetzt hat er mehr als genug, und Gott hat die Ehre. Er möge es ihnen mit seinen ewigen Gütern vergelten, V. 18—20.

Grüße an alle von allen, besonders auch vom kaiserlichen Hofe her, V. 21—23.

573. Der Brief an die Philipper ist in seiner jetzigen Gestalt ein einheitliches und abgerundetes Ganze und ist nie in einer andern Form bekannt gewesen.

Einheitlich und abgerundet kann er natürlich nur als freundschaftliches Schreiben, nicht als systematisch entworfene Abhandlung heißen. Innerhalb der oben angegebenen Reihenfolge aber ist der Fortschritt des Gedankens durchaus folgerichtig, und es sind auch zwischen den einzelnen Abschnitten die sprachlichen Bindemittel vorhanden: 1, 12 δέ, V. 27 μόνον, 2, 19 δέ, 3, 1 τὸ λοιπόν, 4, 1 ὥστε, V. 10 δέ. Nur zwischen 3, 1 und 2 scheint manchen Neueren eine unausgefüllte Kluft zu liegen. Allein diese ist bloß anscheinend, weil nicht beachtet wird, daß das Vorhergehende ein Zwischensatz ist, der den Zusammenhang für einen Augenblick unterbricht. Der Gedankengang ist: χαίρετε ἐν Κυρίῳ· βλέπετε τοὺς κύνας κτλ.; in der Freude, welche ihnen ihre Gottesfurcht gewährt, sollen sie von oben herab auf die falschen Apostel sehen, welche sich vergebens um sie bemühen. Denn alles, was der Abschnitt 3, 2 ff enthält, ist nicht sowohl eine aus Furcht hervorgegangene Warnung als eine Bekräftigung der Treue, welche der Apostel bei den Philippern vorhanden weiß. Da er aber bei diesen die Aufforderung zur Freude des Geistes bei jeder Gelegenheit wiederholt hat (vgl. 4, 4), so macht er die Zwischenbemerkung: τὰ αὐτὰ [scil. χαίρειν] γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές. Dies konnte der Apostel ganz gut sagen, wenn er auch die Aufforderung zur Freude früher nur mündlich erteilt hatte. Es braucht demnach hieraus nicht geschlossen zu werden, daß Paulus schon früher an die Philipper geschrieben habe, wenn auch die Möglichkeit hiervon nicht abzuweisen ist. Aus der Stelle Polycarp., Epist. ad Philipp. 3 (V 1008): (Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς kann es jedoch nicht gefolgert werden, da ἐπιστολαί auch als plurale tantum von einem Briefe gesagt wird (Plutarch., ed. Schaefer, VI, Lipsiae 1830, 446) und ebd. 11 (V 1013) der Singular epistola steht. Ebensowenig liegt in der Stelle eine Berechtigung zu den sonderbaren Auswegen, womit man den vermeintlichen Mangel an Zusammenhang erklären will. Nach den einen soll mit 3, 2 ein neuer Brief beginnen, der irrtümlich von den Abschreibern mit dem ersten zusammengeschweißt worden; nach einem andern soll 3, 2 bis 4, 2 ein unpaulinisches Einschiebsel sein; nach einem dritten soll der ursprüngliche Brief zweimal, erst von 3, 2 bis 4, 1, dann von 4, 2—23, Anhängsel von fremder Hand erhalten haben, wobei nur zu verwundern ist, daß man sich nicht die geringste Mühe gegeben hat, das Anhängsel irgendwie an das Vorhergehende anzuknüpfen; nach einem vierten sollen endlich die beiden letzten Kapitel vor die beiden ersten gehören. Genaueres bietet Holtzmann, Einl. 270, der in seiner geistreichen Weise bemerkt: „Das Aufrauschen aller Wasser der Kritik an dieser Stelle läßt vermuten, daß hier eine Klippe verborgen ist.“ Wenn aber vorheriges Sondieren zeigt, daß keine Klippe vorhanden ist, muß das Aufrauschen aus einer andern Ursache erklärt werden. Vgl. P. Schmidt, Neutestamentl. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode hin untersucht, Berlin 1880.

574. Die Echtheit dieses Briefes ist seit den ältesten Zeiten bezeugt.

Es kann fraglich erscheinen, ob in den Ausdrücken des hl. Klemens (Ep. I ad Cor. 16; I 240) und des hl. Ignatius (Philad. 8; Smyrn. 11; V 704 716) wirklich Reminiszenzen aus dem Philipperbrief vorliegen. Unzweifelhaft aber steht das Zeugnis des hl. Polykarp in seinem eigenen Briefe an die Philipper dafür ein, daß zu seiner Zeit ein kanonischer Brief Pauli an die Philipper bekannt war,

vgl. c. 3 (V 1008): (Παῦλος) γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν. Daß dies der nämliche Brief war, der heute in unserem Kanon steht, kann aus der Anführung c. 9 (ebd. 1013): οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, oder aus der Bemerkung c. 11 (ebd. 1014): estis laudati in principio epistolae eius, auch aus der Stelle Martyr. S. Polyc. 1 (ebd. 1029): μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτούς, noch nicht mit Notwendigkeit gefolgert werden. Dagegen zeigt in dem Brief der Kirchen von Vienne und Lyon (Eus., H. E. 5, 2, 2; XX 433) die Anführung der Stelle Phil. 2, 6, daß dieser nämliche Brief im 2. Jahrhundert schon als Quelle der Offenbarung galt. Wenn dann der hl. Irenäus (Adv. haer. 4, 18, 4; 5, 13, 3 4; VII 1026 1158 1159) die Stellen 4, 18; 3, 10 11; 3, 20 mit den Worten einführt: quemadmodum et Paulus Philippensibus ait; apostolus in ea, quae est ad Philippenses, ait; et rursus ad Philippenses ait, so erscheinen auch die obigen Zeugnisse in anderem Lichte, und es zeigt sich dann, daß der jetzige Philipperbrief von den ältesten Zeiten an in der Kirche bekannt war und verehrt wurde. Dies bestätigen Klemens von Alexandrien (Paedag. 1, 6; VIII 312, wo die Worte 3, 12 überhaupt dem hl. Paulus zugeschrieben werden, sowie Strom. 4, 13 [VIII 1300], wo eine Anzahl Ausdrücke aus dem zweiten Kapitel des Briefes ausdrücklich als Stellen des „Apostelbriefes an die Philipper" angeführt werden), Tertullian (in den formellen Zitaten De resurr. carnis 23 47; II 826 863), sowie alle Späteren. Von den Häretikern treten die Sethianer nach Hippol., Adv. haer. 10, 11 (XVI 3426) und Theodotus (Excerpt. 19; IX 668) als Zeugen für den kanonischen Gebrauch des Briefes zu ihrer Zeit ein.

575. Der Brief an die Philipper ist im ersten Jahr der ersten römischen Gefangenschaft Pauli, also 61 n. Chr., geschrieben.

Unzweifelhaft ist, daß der Brief aus der Gefangenschaft stammt (s. 1, 7 13). Ebenso sicher ist, daß er von Rom aus geschickt ist; denn τὸ πραιτώριον (1, 13) kann mit allen exegetischen Künsteleien nicht nach Cäsarea versetzt werden, und ἡ Καίσαρος οἰκία (4, 22) ist nur in Rom zu suchen. Diese Gefangenschaft war die erste zu Rom; denn eine solche Verkündigung des Evangeliums, wie 1, 12—14 geschildert ist, war in der zweiten nicht mehr möglich. Fraglich ist nur, wie die Abfassung des Philipperbriefes zeitlich zu der Entstehung der gleichzeitig geschriebenen Briefe an die Epheser, die Kolosser und Philemon sich verhalten mag. Nun scheint zuerst gewiß, daß die Philipper, wenn sie dem hl. Paulus durch ein Geldgeschenk ihre Liebe bezeigen wollten, damit nicht bis ins zweite Jahr von dessen Gefangenschaft gewartet haben. Ferner zeigt sich in dem Philipperbrief 1, 18—26, daß der Apostel in Bezug auf seine Freigebung noch zwischen Furcht und Hoffnung schwankte, während er Philem. V. 22 schon mit Sicherheit auf seine Befreiung rechnet. Der Philipperbrief muß also vor den andern entstanden sein, und wenn diese ins letzte Jahr der Gefangenschaft gehören, so weist jener nach den angegebenen Umständen ins erste zurück.

8) Der Brief an die Kolosser.

576. Kolossä oder Kolassä war eine Stadt in Phrygien, in welcher nicht von Paulus selbst, sondern von einem seiner Jünger, namens Epaphras, eine christliche Gemeinde gestiftet worden war.

Der Name dieser Stadt war uranfänglich Κολοσσαί und wurde später in Κολασσαί verändert. Sie lag am Lykus, der in vorchristlicher Zeit sich hier in eine unter-

irdische Kluft stürzte und weit unter der Oberfläche fortströmte, ehe er in den Mäander fiel. Herodot nennt sie (Hist. 7, 30) πόλιν μεγάλην Φρυγίης, Xenophon (Anab. 1, 2, 6) πόλιν οἰκουμένην, εὐδαίμονα καὶ μεγάλην, Strabo aber rechnet sie (Geogr. 12, 8, 13) nur mehr zu den πολίσματα. Der hiermit angedeutete Niedergang ward 65 n. Chr. durch ein großes Erdbeben vollendet, bei welchem nicht nur die Stadt zerstört, sondern auch der unterirdische Lauf des Lykus verschüttet wurde. Erstere ward aber bald wieder aufgebaut, so daß sie Plin., Hist. nat. 5, 41 schon wieder zu den oppida celeberrima gezählt wird. Im Mittelalter hieß sie Χῶναι, und der kleine Ort, welcher jetzt an ihrer Stelle liegt, führt noch immer den Namen Chonas (vgl. Schubert, Reise in das Morgenland I, Erlangen 1838, 282).

Der hl. Paulus war bei seiner Wirksamkeit in Kleinasien nach Kolossä nicht gekommen. Auf der zweiten Bekehrungsreise zog er zwar durch das nördliche Phrygien, konnte aber nicht nach der römischen Provinz Asia kommen, zu welcher Kolossä damals gehörte (Apg. 16, 6). Auch bei der dritten Missionsreise lag das südliche Kolossä weit ab von seinem Wege durch das mittlere Phrygien. Daher rechnet er (Kol. 2, 1) die kolossischen Christen zu denen, „welche sein Angesicht noch nicht mit Augen gesehen haben". Mit einem besonders angesehenen Christen in Kolossä, der Philemon und dessen Gattin Appia hieß, war Paulus dadurch in Beziehung getreten, daß er dessen entlaufenen Sklaven Onesimus zu Rom kennen gelernt, getauft und zur Rückkehr veranlaßt hatte (Philem. V. 1 u. 2; Kol. 4, 9). Die Gemeinde bestand vorzugsweise aus Heidenchristen (Kol. 1, 21; 2, 13). Stifter derselben war vermutlich der nämliche Epaphras, welcher auch später zu Kolossä, wie in den Nachbarstädten Laodicea und Hierapolis, als Lehrer und Hüter erscheint (Kol. 1, 7; 4, 12 f); derselbe war nach Kol. 4, 12, vgl. mit V. 11, ebenfalls ein geborener Heide. Als Paulus nach Kolossä schrieb, teilte Epaphras entweder genötigt oder freiwillig seine Gefangenschaft, so daß er ihn Philem. V. 23 seinen „Mitgefangenen um Jesu Christi willen" nennt. In dessen Abwesenheit verwaltete Archippus die Gemeinde (Kol. 4, 17. Philem. V. 2).

577. Zu Kolossä war es den gnostisierenden Irrlehrern, welche das Judentum zum Deckmantel ihrer Bestrebungen nahmen, gelungen, die Christen zu verwirren und ihnen falsche Ansichten über Glauben und Sitten beizubringen. Dadurch sah der hl. Paulus sich genötigt, sein Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden nach Kolossä in einer besondern, die vorliegenden Verhältnisse berücksichtigenden Form zu schicken.

Der Inhalt des Briefes zeigt, daß zu Kolossä Irrlehrer aus der jüdischen Schattierung der sog. Goëten aufgetreten waren. Seit undenklichen Zeiten, wie jetzt zahllose keilschriftliche Dokumente beweisen, war in Babylonien der Aberglaube in der Form von Zeichendeuterei und Engeldienst in ein System gebracht. Diese geheime Wissenschaft verbreitete sich seit dem Fall Babylons zunächst durch das ganze Morgenland, und allenthalben traten Magier und Chaldäer meist zu praktischen Zwecken mit abergläubischen Übungen auf (vgl. Apg. 8, 9; 13, 6). Die Kunstsprache derselben bewegte sich bald in griechischen Ausdrücken, und so ist aus der spätgriechischen Literatur ein dem Jamblichus aus Chalkis zugeschriebenes Buch erhalten, welches diese geheime Wissenschaft systematisch darstellt. Hiernach gibt es Götter, welche rein geistiger Natur sind und darum zu der irdischen Welt in keine Beziehung treten können; sie wohnen im Lichtreich, dem πλήρωμα. Um eine Verbindung zwischen den beiden Welten herzustellen, sind Mittelwesen in von der körperlichen bis zur geistigen Natur ausgedehnter Stufenfolge vorhanden, welche zwischen Himmel und Erde wohnen, ἀρχαί, θρόνοι, κυριότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἄγγελοι u. a. An sie und ihre Vermittlung ist der Mensch naturgemäß gewiesen. Zu ihnen kann man sich in demselben Maße

erheben und über ihre Hilfe in demselben Grade verfügen, als man sich von den Forderungen des körperlichen Lebens, Essen, Trinken, ehelichem Umgang, losgemacht hat. Vgl. Hug, Einl. II 361 ff. Hier ist nun der Anknüpfungspunkt, welcher das goëtische System sowohl mit heidnischem Antinomismus als mit jüdischem Partikularismus in Verbindung zu bringen erlaubte. Die Enthaltung von der Ehe hat außerhalb der Kirche immer die zügellosesten Ausschweifungen zur Folge gehabt, und so kam die in Rede stehende „Philosophie" einem im Heidentum liegenden Bestreben entgegen. Beobachtung von Speisegesetzen aber war ein bequemes Mittel, die übrigen Formen des jüdischen Partikularismus heranzuziehen und damit dem Judentum die Ausschließlichkeit zu benehmen, wodurch es in der hellenischen Welt viele zurückstieß. Nachdem also Paulus die Verleitung zu krassem Mosaismus nicht mehr zu fürchten hatte, mußte er die schleichenden Feinde bekämpfen, welche das leicht bewegliche und für den Schein des Wissens empfängliche Hellenentum wirksam vom Christentum abzogen. Im Epheserbrief tat er dies in der allgemeinen Form, welche die hellenisierende Gestalt der Irrlehre forderte, in dem Schreiben an die Kolosser aber mit eingehender Beachtung der jüdischen Formen, unter welchen dort das Gift eingeführt worden war. Daher kommt es, daß sich im Kolosserbrief eine Menge der Termini findet, welche die Irrlehrer gebrauchten; Paulus „gibt ihnen ihre Bedeutung wieder", um zu zeigen, daß alle berechtigten Bestrebungen, welche diesen Verirrungen zu Grunde liegen, bereits im Christentum den vollkommensten Abschluß gefunden haben. Vgl. F. A. Henle, Kolossä und der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Kolosser, München 1887.

578. Dem Inhalte nach zerfällt auch der Brief an die Kolosser in einen belehrenden (Kap. 1 u. 2) und einen ermahnenden (Kap. 3 u. 4) Teil. 1. In dem dogmatischen Teil schildert der Apostel die Fülle der Güter, welche seine Leser durch Jesum Christum empfangen haben: a) an sich, indem er von den Segnungen des Christentums spricht (Kap. 1), b) im Gegensatz zu der trügerischen Weisheit, welche ihnen die Irrlehrer bieten (Kap. 2); dann zeigt er 2. in dem moralischen Teile, welche Beschaffenheit das christliche Leben haben muß, um der Erhabenheit des christlichen Berufes zu entsprechen, und schließt mit Grüßen.

Auch hier, wie im Epheserbrief, sind die Worte des Apostels nur dann recht verständlich, wenn seine Polemik beachtet wird. Letztere tritt hier viel direkter und bestimmter hervor als dort, und gibt daher den Grundton der gesamten Darstellung an.

1. Nach kurzem Gruß, bei dem er sich wieder mit Nachdruck „Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes" nennt, 1, 1—3, dankt Paulus Gott dem Herrn dafür, daß sie das rechte Christentum, wie es in der ganzen Welt verkündet worden, durch Epaphras erhalten haben, und will nicht aufhören zu beten, daß sie durch folgerichtige Entwicklung zu immer besserer Erkenntnis der christlichen Wahrheit und zur Ausprägung derselben im praktischen Leben gelangen, V. 3—12. a) Denn die hohen Güter, welche das Sehnen des Menschengeistes befriedigen können, gibt uns Gott durch sein Ebenbild, Jesum Christum, der Vorbild und Ursache von allem Geschaffenen, auch den Engeln, ist, V. 13—17. Er ist das Haupt der Kirche durch seine Auferstehung geworden und hat Himmel und Erde aus dem Pleroma seiner eigenen Vollkommenheiten den Frieden bereitet, V. 18—20. Auch die Kolosser sind durch ihn zu einer geistigen Auferstehung gelangt und werden im Frieden mit Gott bleiben, wenn sie sich an das allgemein gepredigte Evangelium, dessen Diener Paulus ist [und nicht an die Spekulationen der Irrlehrer], halten, V. 21—23. Mit Freuden leidet er,

weil er dadurch dem Erlöser Anlaß gibt, immer mehr unter den Heiden das Geheimnis von deren Berufung zum ewigen Heil zu verwirklichen, V. 24—29. b) Er hat keine größere Sorge, als daß auch die, welche ihn nicht persönlich kennen, die Fülle der Wahrheit empfangen, welche in Jesu Christo beschlossen ist; mögen sie sich also nicht durch hochtrabendes Gerede von der Weisheit irre machen lassen, 2, 1—7. Die theurgische Spekulation (φιλοσοφία), welche ihnen im Verein mit dem Judentum (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, Mark. 7, 8) geboten wird, ist nur Betrug gegenüber der Gnade Jesu, der selbst das Lichtreich (πλήρωμα) in sich enthält und alles, was das Judentum nur andeutet, ihnen in der vollkommensten Weise zu eigen gegeben hat, V. 8—15. Weil sie daher das geistige Judentum besitzen, sollen sie auf die Zeremonien des sinnfälligen Judentums keinen Wert legen; diese sind nur Schattenbilder der Wahrheit gewesen, die Wahrheit ist Christus, V. 16 u. 17. Ebensowenig sollen sie sich zum Engeldienst und dessen läppischen Kasteiungen verleiten lassen; Christus ist das Haupt der Engel, und wer sich an ihn hält, steht auch mit den Engeln in Verbindung, V. 18 u. 19. Es ist kindisch, sich an die Speisevorschriften dieser Irrlehrer zu halten, weil sie innerlich unwahr sind und aus verkehrten Beweggründen hervorgehen, wenn sie auch den Schein der Weisheit an sich tragen, V. 20—23.

2. Vielmehr gibt den Christen die Vereinigung mit dem auferstandenen Heiland und die Anwartschaft der ewigen Herrlichkeit ein ganz anderes himmlisches Ideal zu erstreben, 3, 1—4. Sie sollen den Leib heiligen durch Züchtigkeit und Keuschheit, den Geiz fliehen, alle Leidenschaftlichkeit bezwingen, nicht lügen, den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen, über dessen Wert nicht Herkunft und Stellung, sondern nur die Liebe zu Jesu entscheidet, V. 5—11. Vor allem sollen sie gütig, versöhnlich, liebevoll, friedfertig sein, V. 12—15, und ihre gute Gesinnung durch die Übungen der Frömmigkeit bestärken, V. 16 u. 17. Die Frauen seien untertänig, die Männer liebevoll, die Kinder gehorsam, die Eltern gelassen. Die Diener sollen Gott in ihren Herren sehen, die Herren ihre Diener liebevoll behandeln, 3, 18 bis 4, 1. Dann empfiehlt Paulus beständiges Gebet, besonders auch für ihn, fleißigen Gebrauch der Zeit, Umsicht im Reden, V. 2—6.

Nähere Nachrichten über ihn sollen ihnen Tychikus und Onesimus geben, V. 7—9. Grüße von seinen judenchristlichen Freunden und von Epaphras, Lukas und Demas, V. 10—14. Grüße nach Laodicea; dorthin sollen sie auch diesen Brief mitteilen und sich vice versa den Epheserbrief mitteilen lassen, V. 15 u. 16. Mahnung an Archippus, V. 17. Eigenhändiger Gruß Pauli, V. 18.

579. Die Echtheit des Briefes an die Kolosser ist durch kirchliche Tradition und Literatur so wohl bezeugt, daß schon deswegen die neuere, bloß mit inneren Gründen vorgehende Bestreitung des paulinischen Ursprunges verfehlt erscheint.

Bei den apostolischen Vätern lassen sich allerdings keine direkten Hinweisungen auf den Kolosserbrief auffinden; die Reminiszenzen, welche man bei Klemens, Ignatius, Polykarp zu erkennen glaubt, s. bei Charteris, Canonicity 248. Aber schon der Brief des Barnabas hat c. 12, 7 (II 764) die Worte ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν unzweifelhaft aus Kol. 1, 16 ff genommen. Dasselbe gilt von dem Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol. 1, 15) bei Justin (Dial. 138; VI 793) und an verschiedenen andern Stellen. Die Itala, die Peschittho, der Muratorische Kanon treten auch hier für die Echtheit ein. Irenäus zitiert wieder zuerst: in epistola, quae est ad Colossenses, ait (4, 14): Salutat vos Lucas medicus dilectus (Adv. haer. 3, 14, 1; VII 914). Apostolus in epistola, quae est ad Colossenses, ait (1, 21): Et vos cum essetis etc. (a. a. O.

5, 14, 2; VII 1162). Den klassischen Ausdruck 1, 15 gebraucht auch Theophilus (Ad Autol. 2, 22; VI 1088); Klemens von Alexandrien führt Strom. 1, 1 (VIII 705) die Stelle 1, 28 mit den Worten an: Κἂν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ „νουθετοῦντες" γράφει „πάντα ἄνθρωπον" κτλ.; ebd. 6, 8 (IX 284): ὡσαύτως ἄρα καὶ τοῖς ἐξ Ἑλλήνων ἐπιστρέφουσι Κολλασσαεῦσι· βλέπετε κτλ. (2, 8). Sehr viele direkte Zitate finden sich bei Tertullian, z. B. De praescr. haer. 7 (II 20): A quibus nos Apostolus refraenans nominatim philosophiam contestatur caveri oportere, scribens ad Colossenses: Videte etc. (2, 8). Ähnlich De resurr. carnis 23 (ebd. 825): Docet quidem Apostolus, Colossensibus scribens etc. (2, 13).

Weiter läßt sich auch für den Kolosserbrief die Tradition der Kirche aus dem Vorgehen der Häretiker erkennen. Die mit den Ophiten verwandten Peratiker, von welchen Hippolyt berichtet, bezogen sich in ihren ἀπόῤῥητα μυστήρια auch auf Kol. 2, 9 (Hippol., Adv. haer. 5, 12; XVI 3162). Basilides stützte sich auf 1, 26 (ebd. 7, 25; XVI 3314), Ptolemäus auf 1, 16; 2, 9; 3, 11 (nach Iren., Adv. haer. 1, 3, 4; 4, 5; VII 473 488), Theodotus auf 1, 15 (Excerpt. 19; IX 668).

Während hiernach die Tradition der alten Kirche unzweifelhaft für die Echtheit des Kolosserbriefes eintritt, haben neuere protestantische Gelehrte seit Mayerhoff (Der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der Pastoralbriefe, Berlin 1838) an dem Schreiben Eigentümlichkeiten finden wollen, welche auf einen späteren Ursprung als von Paulus hinwiesen. Über die hiermit eröffnete kritische Debatte gibt Holtzmann, Einl. 251 ff, mit gewohnter Klarheit eine Übersicht. Als Hauptgrund für einen nachpaulinischen Ursprung wird zuerst hervorgehoben, daß im Kolosserbrief, abweichend vom Römerbrief und ersten Korintherbrief, Christus als der Mittelpunkt und das letzte Ziel nicht bloß der Menschheit, sondern des Universums erscheine. Allein die Stellung des Erlösers zu der übermenschlichen Schöpfung zu erörtern, war der Apostel nicht eher veranlaßt, als bis die Goëten des Morgenlandes ihre Engellehre dem Christentum einzupfropfen versucht hatten. Die Zustände in Kolossä gaben ihm Veranlassung, solche Gedanken ausführlich zu entwickeln, wie er sie Röm. 9, 5; 11, 36; 1 Kor. 15, 23 24; 2 Kor. 4, 4; 5, 19; 8, 9 nur angedeutet hatte. Daß aber durch den Glauben an Jesus der Unterschied zwischen Judentum und Heidentum aufgehoben werden soll, ist gewiß nicht erst im Kolosserbrief gesagt worden. Inwiefern dann der Kolosserbrief ein Versuch sein soll, „die Logoslehre in den Paulinismus einzuführen", ist gewiß bloß dem Urheber dieses Gedankens klar geworden. Auch aus Sprache und Stil des Kolosserbriefes soll sich ergeben, daß er nicht von Paulus herrühre; er enthalte (nach Zeller, Theol. Jahrbücher II [1843] 506 f) 32 neutestamentliche ἅπαξ λεγόμενα, häufe vielsilbige Wortzusammensetzungen und zeige nicht die sprungweise Dialektik, welche sonst für die Briefe des hl. Paulus charakteristisch sei. Nun sind aber unter den ἅπαξ λεγόμενα des Kolosserbriefes Wörter, wie ἀθυμεῖν 3, 21, ἀνεψιός 4, 10, ἀνταπόδοσις 3, 24, ἀφειδία 2, 23, εὐχάριστος 3, 15, ὁρατός 1, 16, παρηγορία 4, 11, προσηλοῦν 2, 14, πρωτεύειν 1, 18, φιλοσοφία 2, 8, χειρόγραφον 2, 14, welche gewiß nicht als Erkennungszeichen einer schriftstellerischen Individualität gelten können. Zu andern ἅπαξ λεγόμενα war Paulus durch den ihm von außen gegebenen Gedankenkreis genötigt, z. B. αἰσχρολογία 3, 8, ἀνταναπληροῦν 1, 24, δυναμοῦν 1, 11, ἐθελοθρησκεία 2, 23, εἰρηνοποιεῖν 1, 20, ἐμβατεύειν 2, 18, νουμηνία 2, 16, πιθανολογία 2, 4, συλαγωγεῖν 2, 8. Daß längere Wortverbindungen bei Paulus nichts Ungewöhnliches sind, hat v. Soden (Jahrbücher für protest. Theol. 1885, 330) nachgewiesen. Endlich ist der ruhigere Gang der Darstellung und Beweisführung im Kolosserbrief sehr

leicht aus dem Umstande zu erklären, daß derselbe eine zweite Bearbeitung eines schon einmal (im Epheserbrief) erörterten Gegenstandes ist. Vgl. Klöpper, Der Brief an die Kolosser, Berlin 1882.

Für die Echtheit der Briefe an die Epheser und die Kolosser vgl. Zahn, Einl. I 347 ff.

580. Der Brief an die Kolosser ist unmittelbar nach dem an die Epheser, also 63 n. Chr., von Rom aus geschrieben.

Siehe Eph. 6, 21; Kol. 4, 7 und vgl. oben § 569.

9) Der erste Brief an die Thessalonicher.

581. Thessalonich war zur Zeit des hl. Paulus die Hauptstadt in einem der vier Distrikte, in welche von den Römern die Provinz Macedonien geteilt worden war.

Die Stadt lag in der Landschaft Mygdonia an der Stelle einer älteren Stadt Therme, welche wegen ihrer Lage am Meeresufer dem Thermäischen Meerbusen den Namen gegeben hatte. Dieselbe erweiterte der macedonische König Kassander, indem er die Einwohner umliegender Orte daselbst ansiedelte, und versah sie mit sehr starken Befestigungswerken, so daß später ein Angriff der Römer auf sie mißlang. Die neue Schöpfung erhielt den Namen Thessalonich zu Ehren von Kassanders Gemahlin, der Tochter Philipps, welche so hieß. Ihre eigentliche Blüte erlangte die Stadt erst unter der römischen Herrschaft, als sie durch viele Straßen mit dem Binnenlande verbunden wurde, und so auch ihr Hafen Bedeutung gewann. Im 1. Jahrhundert nach Christo war sie neben Korinth die bedeutendste Handelsstadt Griechenlands. Der zusammenströmende Reichtum wirkte aber zu Thessalonich ebenso nachteilig wie zu Korinth auf die Sitten der Bevölkerung ein; namentlich war das Frauengeschlecht nicht im Rufe der Keuschheit, und Lucian konnte eine der schmutzigsten Verhandlungen dorthin verlegen. Eine Synagoge der Juden war daselbst seit der nämlichen Zeit, in welcher der Handel seinen Aufschwung nahm. Die christliche Gemeinde, welche Paulus gestiftet hatte, war indes vorzugsweise aus Proselyten und Heiden erwachsen. Zwei christliche Männer aus Thessalonich, Aristarchus und Secundus, hatten sich näher an Paulus angeschlossen und begleiteten ihn auf seinen späteren Reisen (Apg. 20, 4); dem unglücklichen Demas aber, der den Apostel in einer letzten Gefahr verließ, schien Thessalonich der rechte Aufenthalt, seine „Liebe zur Welt" zu befriedigen (2 Tim. 4, 9). Seit dem 2. Jahrhundert wuchs die Stadt an Reichtum und Bedeutung, aber auch an Sittenlosigkeit. Eine furchtbare Strafe erhielt sie dafür, als Kaiser Theodosius die Ermordung einiger römischen Beamten mit der Niedermetzelung von Tausenden ihrer Bewohner sühnen ließ; eine Grausamkeit, wofür er vom hl. Ambrosius der Kirchenbuße unterzogen wurde. Unter oströmischer Herrschaft sank die Stadt; 1429 kam sie unter türkische Herrschaft, und jetzt ist sie unter dem Namen Saloniki bekannt.

582. Im ersten Brief an die Thessalonicher nimmt Paulus auf die einzelnen Angaben Rücksicht, welche Timotheus ihm über die religiösen Zustände derselben gemacht hatte, indem er 1. ihre Glaubenstreue und Standhaftigkeit lobt und die erste Begeisterung wieder in ihnen zu erwecken sucht (Kap. 1—3), 2. die sittlichen Schäden bei ihnen rügt (4, 1—11), 3. ihre Bedenken wegen der zweiten Ankunft des Herrn und des Loses der Gestorbenen beseitigt (4, 12 bis 5, 11), und endlich 4. in großen Zügen

das Ideal christlichen Lebens darstellt, welches in der Gemeinde zur Erscheinung kommen muß (5, 12—28).

Dieses erste Sendschreiben, das der Apostel überhaupt verfaßte, ist ein Denkmal der bewunderungswürdigen Pastoralklugheit, welche die Liebe ihm eingab. Er konnte sich wohl sagen, daß die christliche Gemeinde zu Thessalonich großer Aufmunterung bedurfte, weil die feindselige Gesinnung der Juden gegen sie fortdauerte, und das Christentum daher wenig Annehmlichkeit für das äußere Leben versprach. Dabei entging ihm die Schwierigkeit nicht, welche für diese Gemeinde aus der Isolierung erwachsen war; sie hatte ja nicht wie Philippi und Beröa apostolische Arbeiter für längere Zeit in ihrer Mitte gehabt, und manchen mochte der junge Timotheus als ein zu schwacher Ersatz für die gehoffte Ankunft des Apostels selbst erschienen sein. Die Rücksicht auf diese beiden Umstände spricht warm und beredt aus dem größeren ersten Teile des Briefes.

1. Paulus beglückwünscht die Christen zu Thessalonich wegen ihres heldenmütigen und werktätigen Glaubens, 1, 1—4; sie haben die frohen Erwartungen, welche sich an ihre erste Bekehrung knüpften, erfüllt, V. 5 u. 6, und sind deswegen ein Vorbild für die Christen in ganz Macedonien und Achaja geworden, V. 7—10. Insofern dieser Eifer unter seiner Mitwirkung erwachsen ist und bei seiner persönlichen Abwesenheit leicht verloren gehen könnte, ruft der Apostel ihnen das Bild seiner ersten Wirksamkeit wieder ins Gedächtnis; wer unter solchen Opfern und Mühen uneigennützig ihr Heil gewollt, 2, 1—12, der kann auch jetzt nur die wärmste Anhänglichkeit an sie bewahren, zumal da sie seine Erfahrungen und seine Leiden mit ihm teilen, V. 13—16. Wenn er nicht persönlich zu ihnen kommt, so ist daran nur Unmöglichkeit, nicht Mangel an Liebe schuld, V. 17—20. Um ihnen seine Hirtensorge zu beweisen und seinem eigenen Verlangen genugzutun, hat er zu Athen sich seines einzigen Beistandes beraubt und Timotheus nach Kundschaft zu ihnen geschickt, 3, 1—5; der Bescheid, den dieser ihm gebracht, hat ihn überreich getröstet und beglückt, V. 6—9; um so größer ist jetzt seine Sehnsucht, sie wiederzusehen, V. 10 u. 11; Gott erhalte sie bei ihrer christlichen Gesinnung, V. 12 u. 13.

2. Nur mögen sie Gesinnung und Tat nicht miteinander verwechseln, sondern die von Paulus gegebenen Vorschriften befolgen, 4, 1 2, sich von der Unzucht enthalten, ihren Leib beherrschen, V. 3—5, und einander nicht im Geschäft übervorteilen, V. 6, damit sie Gottes Rache nicht aufrufen, V. 7—8. Zur christlichen Bruderliebe brauchen sie freilich nicht angetrieben zu werden, V. 9 u. 10, wohl aber zu stillem Leben und zur Arbeitsamkeit, damit sie von niemand etwas zu begehren brauchen, V. 11.

3. Sie glauben nämlich die zweite Ankunft Jesu so nahe bevorstehend, daß es nicht mehr nötig sei, sich Lebensunterhalt zu erwerben. Wegen dieser Aussicht betrauern sie auch die schon verstorbenen Christen, welche dieselbe nicht mehr erleben können, in einer Weise, welche an heidnische Hoffnungslosigkeit streift. Der Apostel muß ihnen also wiederholen, was er sie früher gelehrt hat, daß nämlich die Auferstehung Jesu für die christlich Gestorbenen das Unterpfand ihrer eigenen Auferstehung ist, V. 12 u. 13; ja die vor der Ankunft des Herrn Entschlafenen werden noch eher als die dann noch Lebenden mit ihm vereinigt werden, V. 14—17. Wenn Paulus von diesen Lebenden mit der Bezeichnung „wir" spricht, so stellt er sich dabei auf den Standpunkt der Thessalonicher, an die er schreibt, erinnert sie aber daran, daß das Nachsinnen über Zeit und Stunde unnütz ist; sie wissen wohl, daß der Gerichtstag die Menschheit überraschen wird wie ein Dieb, der in der Nacht kommt, 5, 1—3, und es tut daher nur das Eine not, daß sie immer auf die Ankunft des Richters gerüstet sind, um Gottes Gnade an sich zu erfahren, V. 4—11.

4. Schließlich empfiehlt der Apostel ihnen ein solches Gemeindeleben, wie es die Heiligkeit des Einzelnen befördern muß; vor allem Ehrfurcht gegen die geistlichen Vorgesetzten, V. 12 u. 13, dann freundliche Ermahnung und Geduld bei den Schwachheiten der Einzelnen, V. 14 u. 15, Fröhlichkeit, V. 16, Gebet ohne Unterlaß, V. 17, Dankbarkeit, V. 18, Unterscheidung der Geister, V. 19—21, Pflege des guten Rufes, V. 22. Den Schluß bilden die Segenswünsche des Apostels sowie die Bestimmung, daß der Brief zur Kenntnis sämtlicher Gemeindeglieder gebracht werde, V. 23—28.

583. Dieser Brief ist von jeher als echte Schrift des Apostels Paulus angesehen worden.

Wenn auch einzelne Ausdrücke der apostolischen Väter, welche als Anspielungen auf Stellen in diesem Briefe angesehen werden (Charteris, Canonicity 251), sowie die Beziehung im Test. duod. Patriarch. Levi 6 auf 2, 16 keine beweisende Kraft haben, so ist doch ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε bei Ignatius (Eph. 10; V 653) unzweifelhaft aus 1 Thess. 5, 17 genommen. Eine Stelle des Bischofs Dionysius von Korinth, welche Eusebius (H. E. 4, 23, 10; XX 388) anführt, hat die Ausdrücke ὡς τέκνα πατὴρ (φιλόστοργος) παρακαλῶν wohl auch aus 2, 11 entlehnt. Sicher haben die Verfasser der Itala und der Peschittho den Brief als kanonisch betrachtet, und der Muratorische Kanon enthält ihn ebensowohl wie das Verzeichnis des Marcion (Tert., Adv. Marc. 4, 5; II 366). Irenäus ist der erste, der ihn ausdrücklich zitiert und die Stellen 5, 3 23 daraus anführt (Adv. haer. 5, 6, 1; 30, 2; VII 1138 1205). Nach ihm führt Klemens von Alexandrien (Paedag. 1, 5; VIII 272) die Stelle 2, 7 und (Strom. 1, 11; VIII 752) die Stelle 5, 21 wörtlich als Ausspruch des μακάριος Παῦλος an. Tertullian zitiert diesen Brief mehr als dreißigmal, z. B. De resurr. carnis 24 (II 827 828) die beiden Stellen 1, 9 und 5, 1 mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß sie in ipsa ad Thessalonicenses epistola zu finden seien. Mit ihm beginnt dann eine fortgesetzte Reihe von Bezeugungen, welche weitere Einzelanführungen unnötig macht.

584. Die Echtheit des Briefes kann aus inneren Gründen nicht geleugnet werden.

Das Schriftstück trägt durchaus den Charakter eines Briefes im engeren Sinne des Wortes, wie er unter den oben § 581 angegebenen Verhältnissen ausfallen mußte. Da es nicht die Antwort auf eine geschehene Anfrage enthält, so ist eine systematische Anordnung wie im ersten Korintherbriefe nicht zu erwarten. Wohl aber spricht sich ganz die Wärme und Besorgnis darin aus, welche der Bericht des Jüngers hervorrufen mußte. Im einzelnen ist alles den Angaben in der Apostelgeschichte entsprechend, namentlich auch die Klage über die Verfolgungssucht der Juden (2, 14—16). Dabei sind aber die geschichtlichen Züge ganz selbständig ausgeführt, wie dies durch einen Späteren nicht hätte geschehen können. Die Stellen 1, 9 und 2, 14 gegenüber Apg. 17, 1—5 und 3, 1—6 gegenüber Apg. 17, 14 15 und 18, 5 zeigen einen Mangel in der Detailangabe, wie er bei jemandem, der mitten in den Begebenheiten steht, erklärlich, wie er aber von jedem andern, der unter des Apostels Namen hätte schreiben wollen, würde vermieden worden sein.

Wenn dagegen eingewendet wird, zu der Zeit, als der Apostel in Korinth war, seien die Thessalonicher noch nicht als Christen allgemein bekannt gewesen, hätten noch keine Vorsteher gehabt, hätten noch keine Reihe von Todesfällen beklagen können, so ist hierbei Apg. 17, 2 3 mißverständlich angewendet. Paulus sprach drei Sabbate nacheinander zu den Juden von den christlichen Wahrheiten. Damit ist nicht aus-

geschlossen, daß sich seine Wirksamkeit länger ausgedehnt hat; wenn von Männern „eine große Menge", von Frauen „nicht wenige" sich bekehrten, so läßt dies schon eine längere Zeit für die Tätigkeit des Apostels voraussetzen. Dann aber lag auch zwischen seiner Abreise und der Absendung des Briefes eine geraume Zeit, innerhalb welcher die angegebenen Momente sich wohl vollziehen konnten. Dagegen war in der jungen Gemeinde noch keine Veranlassung zur Polemik gegen das Judenchristentum gegeben, und auch den Titel ἀπόστολος hatte Paulus noch keinen Grund in der Anrede 1, 1 zu urgieren. Was aus der Sprachform des Briefes hervorgesucht ist, um dieselbe als unpaulinisch zu bezeichnen, ist so unbedeutend, daß ein ernstlicher Einwand nicht darauf gebaut werden kann; ebenso kann kein Wert auf die Behauptung gelegt werden, es fänden sich Reminiszenzen aus dem ersten und zweiten Korintherbriefe vor, da gleiche Wirkungen bei gleichen Ursachen natürlich sind. Vgl. Holtzmann, Einl. 214.

10) Der zweite Brief an die Thessalonicher.

585. Im zweiten Brief 1. belobt der Apostel die Thessalonicher wegen ihrer fortgesetzten Treue (1, 1—12); 2. belehrt sie, daß die Wiederkunft des Herrn nicht nahe sein kann, weil die notwendig voraufgehenden Zeichen noch nicht eingetroffen sind (2, 1—16); 3. ermahnt sie, festzustehen und für ihn zu beten (3, 1—5); 4. und verweist ernstlich den fortgesetzten Müßiggang einzelner, dem alle entgegenzuwirken aufgefordert werden (3, 6 bis 15). Ein eigenhändiger Gruß soll sie vor Mißbrauch seines Namens sichern (3, 16—18).

Sichtbar ist der Geist des Apostels einzig von dem Gedanken an die Unordnungen erfüllt, welche durch die irrige Lehre von der Parusie und ihre irrige Anwendung hervorgerufen waren. Während er nach dem Gruß 1, 1 2 zum Eingang Gott dankt, daß Glaube und Liebe bei ihnen zunehmen und sie stark gegen alle Verfolgungen machen, V. 3 u. 4, und während er sie für alles Ausgestandene mit der Wiedervergeltung Gottes tröstet, V. 5 u. 6, ist es doch gleich das Endgericht Gottes, das er als vollkommenste Vergeltung ihnen vor die Seele führt, V. 7—10. Damit sie hierbei bestehen, betet er nicht bloß für sie, V. 11 u. 12, sondern warnt sie auch, an die Zeit derselben keine unnütze Hoffnungen und Befürchtungen zu knüpfen. Sie sollen sich weder durch solche, welche den Geist der Weissagung zu haben glauben, noch durch unberufene Lehrer, noch durch einen unterschobenen Brief einreden lassen, als ob der Tag des Herrn, d. h. nicht der Gerichtstag über die Juden, sondern der Abschluß aller Zeiten nahe bevorstehe, 2, 1 2. Er habe ihnen ja bei seiner Anwesenheit gesagt, daß vorher der allgemeine Abfall von Christo geschehen und der Antichrist auftreten müsse, V. 3—5; sie wüßten aber recht gut, daß das Geheimnis der Bosheit, welches allerdings schon hervorgetreten sei, vorläufig noch ein Hindernis zu seiner Entfaltung habe, V. 6 u. 7, und daß erst nach Hinwegräumung desselben der Antichrist auftreten und die Scheidung der Geister erfolgen könne, V. 8—11. Statt mit so Fernliegendem sich zu beschäftigen, sei es besser, sich der Auserwählung zu freuen, welche ihnen zu teil geworden, und dieser gemäß sich im Glauben und im Leben zu bewähren, V. 12—16. Dabei sollen sie auch durch ihr Gebet zur Ausbreitung des Evangeliums mitwirken und ihm selbst in seinen Beschwerden Hilfe erbitten, 3, 1 2, um dadurch auch sich selbst Festigkeit im christlichen Glauben und Leben zu erwerben, V. 3—5. Um aber das bei ihnen bestehende Übel an der Wurzel anzugreifen, befiehlt er denen, welche sich auf fremde Barmherzigkeit verlassen, aufs

ernstlichste, zu arbeiten und sich ihr Brot selbst zu verdienen, wie auch er es unter ihnen getan. Alle sollen sich angelegen sein lassen, zur Beseitigung eines solchen Müßigganges mitzuwirken, V. 6—15. Bei dem Segenswunsch, den er eigenhändig hinzufügt, macht dann der Apostel sie auf seine Handschrift aufmerksam, damit sie daran in Zukunft ein Erkennungszeichen für seine echten Briefe haben und nicht mehr durch unterschobene Schreiben in die Irre geführt werden können, V. 16—18.

586. Auch der zweite Brief an die Thessalonicher ist von jeher als echte Schrift des hl. Paulus und darum als kanonisch angesehen worden.

Reminiszenzen aus diesem Briefe kann man wohl bei Polykarp (Ad Phil. 11; V 1014) und Justinus (Dial. 110; VI 729) finden. Eine Stelle aus demselben (3, 1) führt Klemens von Alexandrien als Wort des Apostels an (Strom. 5, 3; IX 36). Zitiert wird der Brief als von Paulus herrührend zuerst bei Irenäus (Adv. haer. 3, 7, 2; 5, 25, 1; VII 865 1189), dann bei Tertullian (De resurr. carnis 24; II 828. Scorp. 13; ebd. 148); auch ist er in den Muratorischen Kanon aufgenommen. Marcion hatte ihn ebenfalls in seinem Kanon (Epiph., Haer. 42; XLI 808. Tert., Adv. Marc. 5, 16; II 510).

587. Innerlich ergibt sich die Echtheit des Briefes durch seinen Zusammenhang mit dem ersten. Ungegründet ist daher die von Neueren geschehene Bestreitung dieser Echtheit wegen dogmatischer Verschiedenheit.

Berührungspunkte des zweiten mit dem ersten Briefe finden sich zuerst in der Übereinstimmung von II, 3, 8 mit I, 2, 9 und II, 3, 11 mit I, 4, 11. Wichtiger aber ist der Fortschritt, welchen der zweite dem ersten gegenüber aufweist. Der Apostel versichert im zweiten Brief nicht mehr die Thessalonicher seiner Anhänglichkeit, weil dieser Punkt mit dem ersten Herzenserguß erledigt sein mußte. Die Verfolgungen, welche die junge Gemeinde zu leiden hatte, werden I, 1, 6; 2, 14; 3, 3 4 noch als etwas Neues behandelt, erscheinen aber II, 1, 4—7 schon als etwas Selbstverständliches. Die Warnung vor Unzucht und Betrug I, 4, 3—8 wird im zweiten Brief nicht wiederholt, weil sie jedenfalls ihre Früchte getragen hatte. Dagegen wird der Tadel des Müßigganges, der I, 4, 11 nur andeutungsweise gegeben ist, II, 3, 6—15 sehr bestimmt und ausführlich vorgetragen, weil der Apostel inzwischen gehört hatte, daß man ihn nicht hatte verstehen wollen (II, 3, 11). Ferner wird die Parusie des Herrn I, 4, 15 nur erwähnt, weil im ersten Brief bloß ein Mißverständnis bezüglich der Verstorbenen zu beseitigen war, im zweiten Brief aber der Apostel ausführlich auf diese Lehre eingeht, weil dieselbe inzwischen Anlaß hatte geben müssen, die Gemüter zu beunruhigen.

Nach einigen soll nun ein Widerspruch bezüglich der eschatologischen Anschauung in den beiden Schreiben obwalten; der Verfasser des ersten Briefes denke sich die Wiederkunft Jesu ganz nahe, der des zweiten aber beweise, daß sie noch fern sei. Hierbei stammt der Irrtum daher, daß Paulus im ersten Brief die Frage nach der Zeit durchaus unberührt läßt und nur hypothetisch vom Standpunkt seiner Leser aus argumentiert, um eine ganz andere Frage ins klare zu stellen, während er im zweiten Brief genötigt ist, sich direkt über die Epoche der Parusie zu äußern. Die eschatologischen Schilderungen 2, 3—11 stehen allerdings mit denen in der Apokalypse 13, 2 ff in engster Übereinstimmung; allein daraus folgt nicht, daß sie aus dieser in den Brief herübergenommen, sondern daß sie von Jesus Christus gelehrt worden sind. Die Frage des Apostels 2, 5 setzt jedenfalls die allgemeine apostolische Lehre, nicht subjektive Spekulation voraus. Die Ausdrücke τὸ κατέχον und ὁ κατέχων sind vom Apostel als den Thessalonichern bekannt vorausgesetzt, ohne daß sie deswegen

auch uns vollständig klar sind; ihre Erklärung ist Aufgabe der Exegese und der spekulativen Dogmatik und ist auf sehr verschiedene Weise geliefert worden (s. Simar, Theol. des hl. Paulus, 2. Aufl., Freiburg 1883, 262 ff). Was dann die sprachliche Form betrifft, so sind Unterschiede, wie εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (II, 1, 3; 2, 12) und εὐχαριστοῦμεν (I, 1, 2; 2, 13), oder ὁ κύριος τῆς εἰρήνης (II, 3, 16) und ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (I, 5, 23), ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου (II, 2, 12) und ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ (I, 1, 4) doch zu unbedeutend, als daß hieraus im Ernst auf eine Verschiedenheit von Verfassern geschlossen werden dürfte. Es finden sich ferner ἅπαξ λεγόμενα in dem zweiten Briefe (ἀτακτεῖν, ἐγκαυχᾶσθαι, ἔνδειγμα, ἐνδοξάζεσθαι, καλοποιεῖν, περιεργάζεσθαι, σημειοῦσθαι, τίειν, ὑπεραυξάνειν); allein dieser sind so wenige, daß verhältnismäßig in jedem andern pauliniſchen Briefe mehr stehen. Daneben stehen in dem Briefe auch Ausdrücke, die sonst bloß in pauliniſchen Schriften oder bei Lukas vorkommen (ἀποστασία, ἄτοπος, ἐπιφάνεια, ἡσυχία, καταξιοῦν, ὡς ὅτι, στέλλεσθαι, συναναμίγνυσθαι, ὑπεραίρεσθαι). Alle notierten Wörter aber sind so sehr zu dem allgemeinen griechiſchen Sprachgut gehörig, daß für die Individualität des Verfassers daraus nichts geschlossen werden kann. Vgl. Zeller, Theol. Jahrbücher II (1843) 508; Westrik, De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen op nieuw onderzocht, Utrecht 1879, 90 s.

11) Der erste Brief an Timotheus.

588. Timotheus aus Lykaonien, den Sohn eines heidniſchen Vaters und einer judenchriſtlichen Mutter namens Eunike, hatte Paulus in Lystra gefunden, für das Christentum gewonnen, der Juden wegen beſchneiden lassen und zum Priester geweiht. Von da an brauchte er ihn zu den wichtigſten Dienſten auf seinen Bekehrungsreisen.

Vgl. hierzu als Quellen und Belege Apg. 16, 1; 17, 14 15; 18, 5. 1 Theſſ. 1, 1; 3, 2 6. 2 Theſſ. 1, 1. Apg. 19, 22. 1 Kor. 4, 17; 16, 10. Apg. 20, 4. 2 Kor. 1, 1 19. Röm. 16, 21. Phil. 2, 19. Kol. 1, 1. Philem. V. 1. Phil. 1, 1. Hebr. 13, 23 (2 Tim. 1, 5), sowie die Ausführungen oben S. 113 ff. Später ward Timotheus irgendwo gefangen gehalten, vermutlich des Christentums wegen, aber wieder freigegeben (Hebr. 13, 23). Nach der betreffenden Stelle war es des Apostels Absicht, ihn auf den Reisen nach seiner ersten Gefangenschaft bei sich zu behalten, und dies scheint auch zur Ausführung gekommen zu sein.

589. Nachdem der Apostel seine Miſſionsreise nach Spanien beendigt hatte, begab er sich wieder nach Epheſus und bestellte daselbst Timotheus zum Biſchof. Er selbst reiste allein weiter nach Macedonien und übersandte unterwegs dem jungen Oberhirten die Weiſungen, welche er unter den zu Epheſus geschauten Verhältnissen für nötig hielt.

Diese Lage der Dinge ist gleich zu Anfang des Briefes klar ausgesprochen (1, 3). Als Grund für die Zurücklassung des Jüngers ist hier die Notwendigkeit angegeben, gnostisierenden Irrlehrern entgegen zu wirken, deren Treiben Paulus eine besonders zuverlässige Person entgegenstellen wollte. Hierzu mußte Timotheus das Opfer bringen, sich von seinem Lehrer und geistigen Vater zu trennen; daher der Ausdruck παρεκάλεσά σε προσμεῖναι. Paulus seinerseits wußte wohl, daß Timotheus eine besonders schwierige Stellung haben werde, weil ihm der Irrtum in wissenschaftlicher Form entgegentreten würde (6, 20). Für alle diese Umstände läßt sich kein Zeitpunkt innerhalb des Abschnittes finden, welchen die Apostelgeschichte umfaßt. Namentlich

paßt dazu nicht die Zeit nach der Apg. 20, 1 2 erwähnten Abreise des Apostels; denn damals war Timotheus sein Reisegefährte nach Macedonien, und später blieb er ebenfalls in seiner Gesellschaft. Damals aber waren auch noch keine Irrlehrer daselbst aufgetreten, welche die 1, 4 erwähnten μῦθοι und γενεαλογίαι in ein System mit wissenschaftlicher Form gebracht hätten; diese neue Gefahr kann erst in Abwesenheit des Apostels herangewachsen sein, nachdem er sie bei seiner Abreise (Apg. 20, 29 30) mit gewohntem Scharfblick signalisiert hatte. Der Brief setzt demnach einen Aufenthalt Pauli zu Ephesus voraus, von welchem die Apostelgeschichte nichts berichtet. Allerdings hatte der Apostel nach Apg. 20, 25 den Ältesten von Ephesus angekündigt, man werde im Morgenland sein Angesicht nicht mehr zu sehen bekommen; allein dies ist nicht als übernatürliche Weissagung zu betrachten. Er selbst schreibt später an die Philipper (2, 24), er werde bald wieder zu ihnen kommen, und bittet Philemon (Philem. V. 22), ihm eine Herberge zu bereiten. Auch enthält die Apostelgeschichte keine Spur davon, daß Timotheus als Bischof aufgestellt worden wäre. In diesem Briefe aber erscheint derselbe als solcher, weil er Presbyter, Diakonen und Witwen einzusetzen (3, 1 ff 8 11), Klagen gegen dieselben anzunehmen (5, 19) und die Gemeindeordnung einzurichten hat (2, 1 ff). Für dieses Amt war Timotheus nach damaliger Anschauung sehr jung; denn nachdem der Apostel ihn im Jahre 51 als jungen Mann kennen gelernt hatte (Apg. 16, 1), konnte er nach seiner Befreiung höchstens 35 Jahre alt sein. Ein solches Alter mußte nach damaliger Anschauung an sich schon als eine Schwierigkeit für den Obern einer größeren Gemeinde erscheinen (4, 12). Zwar wußte der Apostel, daß Timotheus' innere Tüchtigkeit über einen solchen Mangel hinweghelfen werde; allein ratsam erschien es auch so, dem jungen Hirten mit entschiedenem Rate zur Seite zu stehen, wenn er selbst abwesend sein mußte. Was den hl. Paulus bewogen hat, wieder nach Macedonien zu reisen, wissen wir nicht; jedenfalls war es die sollicitudo omnium Ecclesiarum (2 Kor. 11, 28). Sein schriftliches Wort aber konnte jetzt um so nützlicher und notwendiger erscheinen, einmal weil bereits die übernatürlichen Gnadengaben des Heiligen Geistes nachzulassen anfingen, so daß die Leitung der Gemeinden auf den ordnungsmäßigen Weg des Nachdenkens und der Erfahrung gewiesen wurde, sodann weil Paulus leicht gegen seine Erwartung noch lange ferngehalten werden konnte (3, 14 15).

590. Seines Inhaltes wegen wird dieser Brief ebenso wie der an Titus und wie der zweite an Timotheus ein Pastoralschreiben genannt; denn gleich den beiden letzteren lehrt er die rechte Ausübung des Hirtenamtes in der Kirche. Hierbei zerfällt er, analog mit den früheren Briefen Pauli, in einen belehrenden und einen ermahnenden Teil. In jenem (1, 1 bis 4, 11) stellt Paulus Grundsätze auf, in diesem (4, 12 bis 6, 21) fordert er deren Anwendung. Demnach zeigt er 1. a), daß nicht eitles Gezänk, sondern lebendiger Glaube die Grundlage des christlichen Lebens sei (1, 1—20), b) daß der Glaube in jedem Stande seine besondern Früchte trage (2, 1 bis 3, 13), c) daß der Glaube den Maßstab für alle auftauchenden Bestrebungen bilde (3, 14 bis 4, 11). Hierauf 2. weist er Timotheus an, a) wie er sich selbst vervollkommnen (4, 12—16), b) wie er die einzelnen Stände in der Gemeinde zur Tugend führen (5, 1 bis 6, 2), c) welche Absicht er immer im Auge behalten soll (6, 2—19), und schließt d) mit persönlicher Nachschrift (6, 20 21).

Die Pastoralbriefe sind keine Sendschreiben, wie die an die verschiedenen Gemeinden gerichteten, aber auch keine persönlichen Briefe, wie der an Philemon; die

Individualität der Empfänger tritt, wenige Ausnahmen abgerechnet (1 Tim. 5, 23), ganz hinter deren Stellung zurück, und so haben diese drei Schreiben des Apostels eine allgemeine Bedeutung erhalten, welche sie für alle Zeiten zur Grundlage der praktischen Theologie oder der sog. Pastoraltheologie erhebt. Sowohl im Inhalt als in der Darstellungsweise und der sprachlichen Form sind sie alle so verwandt, daß sich schon hieraus eine zeitlich nahe bei einander liegende Entstehung derselben in einem bestimmten Abschnitt der Tätigkeit Pauli folgern läßt.

Im ersten Brief an Timotheus 1. a) erinnert Paulus nach dem Gruß (1, 1—2) seinen „geliebten Sohn im Glauben" daran, daß er ihn in Ephesus hauptsächlich gelassen habe, um dem auftauchenden judaisierenden Gnostizismus entgegen zu wirken, V. 3 u. 4. Der Zweck des Evangeliums sei Liebe gegen Gott und den Nächsten, nicht phantastische Spekulation, am wenigsten auf Grundlage des jüdischen Gesetzes, das nur vor der Sünde warnen und zu Christo hinführen wolle, V. 5—11. Wie glücklich ist Paulus selbst, daß er durch Gottes Gnade dies eingesehen hat und von fanatischem Eifer für das Gesetz zur Liebe Jesu Christi bekehrt worden ist! V. 12—14. An ihm hat die Güte Gottes ein Beispiel aufstellen wollen; dies soll Timotheus sich einprägen und darum in seinem Amt als Bischof vor allem den neuen Gesetzesschwärmern gegenüber sich den Glauben Jesu Christi bewahren, V. 15—20.

b) Demgemäß bezeichnet Paulus das Gebet als den richtigen Ausdruck christlichen Lebens und als das Mittel zur Erlangung der Güter, welche das Christentum verheißt, 2, 1—7. Um recht beten zu können, sollen die Männer ihre Hände rein und ihr Herz sanftmütig erhalten, V. 8, die Frauen aber einfach und still ihrem weiblichen Beruf nachleben, ohne herrschen zu wollen, V. 9—15. [Vor allem aber müssen diejenigen, deren Beruf das Gebet ist, vollkommen erscheinen.] Wie hoch ist der Beruf des Bischofs! Darum muß der Bischof in seinem Privatleben ganz tadellos sein und allenthalben ein gutes Beispiel geben, 3, 1—7. Die Diakonen samt den Diakonissen sollen ein heiligmäßiges Leben mit echtem Glauben vereinen und müssen darum vorher wohl geprüft werden, damit sie ihr Amt unerschrocken ausüben, V. 8—13.

c) Falls Paulus wider Erwarten nicht bald kommt, will er Timotheus noch einmal ermahnt haben, im Geiste der Kirche zu wandeln und statt eitler Spekulationen oder jüdischer Observanzen die Gottseligkeit zu üben, welche das große Gut der Welt ist, V. 14—16. Dieser Geist hat schon über die modernen gnostisierenden Irrlehrer gerichtet, indem er alles Geschaffene zu Gottes Ehre verwenden lehrt, 4, 1—5; daher soll Timotheus Gottseligkeit lehren, wie auch Paulus selbst getan hat, um allen Menschen zur Seligkeit zu verhelfen, V. 6—11.

2. a) Um nun im richtigen Geist zu wirken, soll Timotheus vor allem das, was ihm an Alter abgeht, durch Tugend ersetzen; er soll ein Vorbild für alle sein, mit der ihm verliehenen Weihegnade mitwirken und über sich und sein Tun wachen, V. 12—16.

b) Älteren soll er wie ein Sohn, Jüngeren wie ein Bruder begegnen, 5, 1 2. Die Witwen soll er lehren, eingezogen zu leben und ihre Pflicht an Kindern und Enkeln zu erfüllen, V. 3—8. Zum Witwendienst in der Kirche soll er nur ältere und enthaltsame Frauen zulassen, V. 9 u. 10; die jüngeren soll er nicht müßig gehen lassen, sondern sie lieber anhalten, einen neuen Hausstand zu gründen und der Gemeinde nicht unnötig zur Last zu fallen, V. 11—16. Priester soll er mit der ganzen Hochachtung behandeln, welche ihr erhabener Stand verdient, und sich nicht von persönlichen Rücksichten leiten lassen, V. 17—21. Um der Heiligkeit des priesterlichen Berufes willen soll Timotheus auch nicht voreilig bei Erteilung der Weihen zu Werke gehen; er soll streng gegen sich sein [um den Maßstab für die Kandidaten an sich zu

haben], allein nicht unvernünftig seiner Gesundheit schaden, und soll die zu Weihenden wohl prüfen, um, soviel an ihm ist, Unwürdige fernzuhalten, V. 22—25. Die Sklaven soll er zur Ehrfurcht gegen ihre Herren anhalten, auch wenn diese als Christen ihnen gleichstehen, 6, 1 2.

c) So wird jeder lehren, dem es um die Sache und nicht um Rechthaberei zu tun ist, der um der Liebe Gottes willen und nicht als Geschäft die Seelsorge betreibt, 6, 3—5. Denn Gelderwerb darf niemand in der Seelsorge suchen; die Gottseligkeit ist des Priesters größter Gewinn, und für ihn besonders gilt das allgemeine Gesetz der Genügsamkeit, V. 6—8. Die Habsucht aber ist schon für mehr als einen [Priester] ein Fallstrick geworden, V. 9 u. 10. Timotheus erhält daher aufs neue ernste Weisung, die reine Absicht zu betätigen, zu welcher er sich verpflichtet hat, immer die Ankunft Jesu Christi im Auge zu behalten und um des ewigen Lebens willen zu arbeiten. Amen. V. 11—16.

d) Der Apostel kann den Brief nicht abschicken, ohne noch einiges hinzuzuschreiben. Den Reichen soll Timotheus besonders den Unterschied zwischen schlechtem und gutem Gebrauch ihrer Güter klar machen, V. 17—19; sich selbst aber soll er einprägen: Tradition, nicht Spekulation! Amen. V. 20 u. 21.

591. Der erste Brief an Timotheus hat in der Kirche immer als apostolisch und kanonisch gegolten.

Es ist bei diesem Briefe, wie bei den beiden andern Pastoralbriefen, von Wert, hervorzuheben, daß aus dem kirchlichen Altertum keinerlei Zweifel an der kanonischen Geltung verzeichnet sind. Die Itala und die Peschittho haben den Brief von Anfang an umschlossen; das Muratorische Fragment (s. 1. Tl § 43) betont die Kanonizität mit Rücksicht darauf, daß dieselbe wegen des Privatcharakters der Briefe beanstandet werden könnte. Eusebius rechnet den Brief zu den ὁμολογούμενα, und so fehlt der Brief in keiner Aufzählung des Kanons, s. Kirchhofer, Quellens. 500 ff. Allerdings haben die Gnostiker des 2. Jahrhunderts einen Brief, der ihnen 6, 20 von vornherein eine Spitze entgegenhielt, nicht als echt anerkannt; allein darüber schreibt schon Klemens von Alexandrien (Strom. 2, 11; VIII 989): ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς.

Direkte Bezeugungen für den kanonischen Gebrauch des Briefes wollen manche schon in Anspielungen oder Zitaten bei Klemens von Rom finden, vgl. Charteris, Canonicity 255; doch können diese Stellen nicht unbedingt als Entlehnungen betrachtet werden. Sicher aber gilt dies von einer Stelle im Philipperbrief des hl. Polykarp (c. 4; V 1008), an welcher 6, 7 10 wörtlich herübergenommen ist. Unzweideutig stammen auch bei Hegesippus (Eus., H. E. 3, 32, 8; XX 284) die Ausdrücke ἑτεροδιδάσκαλος und γνῶσις ψευδώνυμος aus dem ersten Timotheusbriefe (1, 3; 6, 20). Ebenso ist in dem bekannten Brief der Kirche zu Vienne (Eus., H. E. 5, 1, 17; XX 416) der Ausdruck στύλον καὶ ἑδραίωμα gewiß aus 3, 15 genommen. Bei Theophilus ist (Ad Autol. 3, 14; VI 1141) der Gebrauch von 2, 1 2 sehr deutlich. Irenäus führt zuerst die Stelle 1, 4 mit der Einleitung an καθὼς ὁ Ἀπόστολός φησιν (Adv. haer. 1, 1, 1; VII 438); ebenso 6, 20 (ebd. 2, 14, 7; VII 755): et bene Paulus ait: vocum novitates falsae agnitionis. Eine andere Bezeugung desselben Lehrers s. unten § 596. Klemens von Alexandrien drückt sich noch deutlicher aus (Strom. 2, 11; VIII 989): ὁ ἀπόστολος γράφων. Ὦ Τιμόθεε, φησίν, τὴν παραθήκην φύλαξον κτλ., und mit dem Namen des Apostels (Cohort. 9; VIII 197): Θεοσέβεια δὲ πρὸς πάντα ὠφέλιμος κατὰ τὸν Παῦλον ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης. Bei Ter-

tullian (De praescr. haer. 25; II 37) heißt es: et hoc verbo usus est Paulus ad Timotheum: O Timothee, depositum custodi, und (De pudic. 13; II 1004): Plane idem Apostolus Hymenaeum et Alexandrum Satanae tradidit, ut emendarentur non blasphemare, sicut Timotheo suo scribit. Hippolytus endlich beruft sich (Adv. haer. 8, 20; XVI 3367) zur Kennzeichnung der Enkratiten ausführlich auf 4, 1—5. Wird noch hinzugefügt, daß nach Epiphanius (Haer. 54, 6; XLI 969) Theodotus, nach Tertullian (Praescr. 25; II 37) andere ungenannte Häretiker ihre Irrlehren auch aus dem ersten Brief an Timotheus beweisen wollten, so braucht für die Allgemeinheit von dessen kanonischer Geltung in der ersten Kirche kein weiterer Nachweis gegeben zu werden.

592. Gleichwohl wird seit Schleiermacher der erste Brief an Timotheus von vielen protestantischen Gelehrten dem Apostel Paulus abgesprochen und aus einer späteren Zeit hergeleitet: 1. weil das Schreiben in das zwischen Paulus und Timotheus bestehende Verhältnis nicht passe; 2. weil die vorausgesetzten Zeitverhältnisse nicht die apostolischen sein könnten; 3. weil die Sprache des Briefes sich sehr von der paulinischen unterscheide.

Diese Einwürfe wurden von Schleiermacher in der Schrift vorgebracht: „Über den sog. ersten Brief des Paulos an den Timotheos", Berlin 1807. Sie wurden begierig aufgenommen, und da die Bekämpfer derselben einen inneren Widerspruch bei ihrem Urheber nachwiesen, insofern er den Brief an Titus und den zweiten Brief an Timotheus als echt bestehen ließ, so wurde von der negierenden Kritik die Leugnung bald auf alle Pastoralbriefe ausgedehnt. Bezüglich der Entstehung des ersten Briefes an Timotheus wurden die verschiedensten Einfälle vorgebracht: er sei aus Bruchstücken wirklicher, aber verlorener Briefe kompiliert, er sei von Timotheus aus Erinnerungen an das von Paulus Gelehrte zusammengetragen; er sei von einem Gegner der Gnostiker ausgegangen und absichtlich oder irrig auf Paulus zurückgeführt worden. Die beste Darlegung dieser Vorgänge geben Holtzmann, Einl. 274 ff, und Bleek-Mangold, Einl. 605 ff; die bündigste Widerlegung s. bei Cornely, Introd. III, § 183. Zahn, Einl. I 480 f. Vgl. Belser, Einl. 641 f.

Allgemein betrachtet ist es äußerst unwahrscheinlich, daß eine erst zu Ausgang des 1. oder gar erst im Laufe des 2. Jahrhunderts entstandene Schrift schon im 2. Jahrhundert irrig für apostolisch gehalten worden sei, nachdem die älteste Kirche so bestimmte Kriterien zur Rekognoszierung der von den Aposteln herrührenden Schriftstücke festgesetzt hatte. Was nun 1. die dem Briefe zu Grunde liegende Situation betrifft, so ist über den geschichtlichen Charakter derselben schon oben das Nötige gesagt. Die Behauptungen aber, Paulus habe sich Timotheus gegenüber (1, 1) nicht Apostel zu nennen brauchen, habe (1, 11) nicht zu versichern gebraucht, daß er mit dem Evangelium betraut sei, habe nicht nötig gehabt, (1, 13 15) an seine frühere Sündhaftigkeit zu erinnern, habe nicht schriftlich senden müssen, was er mündlich sagen gekonnt, habe seine Weisungen bis zu dem 3, 14 angekündigten Wiedersehen verschieben können, habe die notwendigen Ratschläge wegen beiderseitiger genauer Bekanntschaft auf bestimmte Personenangaben und Nennung von Namen ausdehnen müssen — alle diese Behauptungen sehen von der Natur eines Briefes vollständig ab, bei dem sich nie a priori bestimmen läßt, was den Briefschreiber bei der Auswahl des Mitzuteilenden leitet. Sowohl die geschichtlichen Verhältnisse als die persönlichen Umstände, welche nach Paulus' Befreiung bei seinem Verkehr mit Timotheus maßgebend waren, sind vollständig unbekannt, und auf Grund erst zu bildender Voraussetzung

kann kein Schriftstück angefochten werden. 2. Der eigentliche Verfasser des Briefes soll die Zustände des 2. Jahrhunderts, welche er vor Augen hatte, in die Zeit des hl. Paulus zurückversetzt und dessen Autorität gegen dieselben ins Feld geführt haben. Dies kann im Ernst nicht daraus gefolgert werden, daß 2, 9—11 die Kanonizität des ersten Petrusbriefes voraussetze und 1 Petr. 3, 1—4 wiederhole, oder daß 6, 12 die Zeit der Christenverfolgungen abspiegele. Aber die bekämpften Irrlehrer sollen weit über die Zeit des hl. Paulus hinüber und in die Zeit der konsolidierten Gnosis, also in die Zeit Hadrians, führen. Dazu würde indes gehören, daß die vielgestaltige Irrlehre dieser Zeit wie eine Fabriksarbeit fertig aufgestellt worden wäre und nicht lange Zeit zu allmählicher Ausbildung gebraucht hätte. Daß aber letzteres der Fall war, beweisen die Briefe an die Epheser und die Kolosser sowohl durch die Darstellung der Irrlehre überhaupt als durch die minder fortgeschrittene Form, in welcher sie dargestellt wird. Daß im ersten Briefe an Timotheus ein „katholisch temperierter und abgeflachter Paulinismus" vorliege, der erst im 2. Jahrhundert möglich gewesen, kann man den Erfindern dieser Terminologie zu beweisen überlassen; es wird niemand erwarten, daß Paulus in dem vorliegenden Briefe alle Irrlehren bekämpft habe, gegen welche er jemals in seinen Sendschreiben aufgetreten ist. Ein sehr großer Irrtum liegt ferner in der Angabe, der Brief bezeuge das Vorhandensein einer kirchlichen Organisation, welche in apostolischer Zeit noch nicht vorhanden gewesen. Allerdings findet sich hier keine Spur mehr von der unmittelbaren Lehrbefähigung, von welcher Röm. 12, 6 7 und 1 Kor. 12, 28; 14, 26 handeln. Allein daraus kann nur folgen, daß die Geistesgaben zu Ephesus schon mit dem Jahre 64 selten geworden waren; zu Philippi und Kolossä war dies noch früher der Fall gewesen; denn die Briefe Pauli an beide Gemeinden erwähnen nichts von denselben. Es läßt sich aber auch aus keiner Stelle des Neuen Testamentes schließen, daß die außerordentlichen Gnadengaben das ordentliche Lehramt und die kirchliche Regierungsgewalt unnötig gemacht und ersetzt hätten. Auch zu Thessalonich und zu Korinth, wo es nach 1 Thess. 1, 5 und 1 Kor. 12, 1 ff an „Pneumatischen" (Gal. 6, 1) nicht fehlte, gibt Paulus die Lehrentscheidungen bei dogmatischen Irrungen (2 Thess. 2, 3 ff. 1 Kor. 15, 1 ff), erläßt Vorschriften (2 Tim. 3, 14. 1 Kor. 7, 12) und handhabt die kirchliche Strafgewalt (1 Kor. 5, 3 ff). Zu Ephesus, wo so früh die kirchlichen Zerwürfnisse erwartet waren (Apg. 20, 29), mußte die Herstellung einer festen kirchlichen Ordnung gewiß frühzeitig beginnen. Nun aber zeigt sich, daß bei Abfassung des ersten Timotheusbriefes der Name „Bischöfe" noch den Priestern gegeben wurde (3, 1; vgl. 5, 17 ff), und daß kurz vorher Ephesus in der Person des hl. Timotheus den ersten Bischof erhalten hatte. Die Abfassung des Briefes fällt demnach in die Anfangszeit der Entwicklung einer kirchlichen Verfassung; zur Zeit des hl. Ignatius war die kirchliche Hierarchie auch zu Ephesus längst vollständig gegliedert (vgl. Ign., Ep. ad Eph. 2; V 646), und hiermit ist der vorliegende Brief in die apostolische Zeit gewiesen. Anderswo hatte Paulus schon viel früher die Einrichtungen getroffen, welche hier als Kennzeichen späterer Zeit gelten sollen. Als er nach Philippi schrieb, war dort schon jemand, den er nicht συνεργόν wie Röm. 16, 9, σύνδουλον wie Kol. 1, 7, sondern σύζυγε γνήσιε, also „Kollegen" oder „Amtsbruder" nennt (4, 3), neben den episcopis et diaconibus, an welche er Phil. 1, 1 sich wendet. Ein solcher commilito des Apostels war zu Kolossä Archippus, den er deswegen auch bei einem Privatschreiben dorthin nicht umgeht (Philem. V. 2), und dem allein er (Kol. 4, 17) die sorgfältige Amtsführung anempfiehlt. Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche 303 ff. 3. Ebenso irrig wie die Deduktion aus der Kirchenverfassung ist die Herleitung einer späteren Abfassungszeit aus der sprachlichen Form des Briefes. Der Sachverhalt könnte hier kaum einen auch nur scheinbaren Anhaltspunkt bieten, wenn

nicht die Eigentümlichkeiten der drei Pastoralbriefe zusammen als Beweismaterial vorgeführt worden wären. Der erste Brief an Timotheus enthält 74 Wörter, die sonst nicht im Neuen Testament vorkommen; allein der Brief an die Römer enthält solcher ἅπαξ λεγόμενα 94, der zweite Brief an die Korinther 96, der Brief an die Philipper 34, und so hat jeder Brief eine Menge sonst nicht vorkommender Ausdrücke, wie es eben der Reichtum einer hochgebildeten Sprache und die Beschränkung auf bestimmte Gedankenkreise mit sich bringt; daraus kann demnach für den Ursprung des fraglichen Briefes nichts gefolgert werden. Vgl. Bruders S. J., Die Verfassung der Kirche von den Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr., Mainz 1904. S. Histor. Jahrb. 1904, 264. Dasselbe gilt für eine Reihe von Wortverbindungen, welche eben nur das eine zeigen, daß der reiche Geist des Apostels die im Griechischen vorhandenen Sprachmittel seinen Gedanken dienstbar zu machen wußte. Auch die Beobachtung, daß manche in den Briefen Pauli häufig vorkommenden Wörter in diesem Briefe fehlen, kann zu keiner andern Folgerung führen, als daß dem Verfasser wegen genauer Bekanntschaft mit der Sprache eine Auswahl zu Gebote stand, und daß er sich bei der Wahl von dem Eindruck des Augenblicks, nicht von festen Normen leiten ließ. Wenn endlich „durchweg die gedankenschwere Plerophorie der paulinischen Rede fehlt", wenn „jene charakteristischen Dammbrüche fehlen, welche infolge der schwellenden Gedankenfülle die Konstruktion erleidet", so rührt dies daher, daß in einem Schreiben an einen vertrauten Freund der Gedankengang von vornherein ein ruhigerer und gelassenerer ist, als bei Sendschreiben an Gemeinden. Dabei findet sich aber doch gleich 1, 1—3 ein solcher Anakoluth, wie man ihn recht eigentlich bei Paulus zu suchen hat. Auch darf nicht vergessen werden, daß zwischen den früheren Briefen Pauli und diesem Brief ein inhaltschwerer Lebensabschnitt liegt, der wohl auf die geistige Verfassung des Apostels so eingewirkt haben kann, daß sich die Veränderung auch in der sprachlichen Darstellung kundgibt. Das χάριν ἔχειν, gleich dem lateinischen gratiam habere, charakterisiert diese Veränderung als eine solche, welche durch den römischen Sprachgenius herbeigeführt worden ist. Wäre übrigens die sprachliche Eigentümlichkeit des Briefes so groß, wie von den modernen Forschern behauptet wird, so würden Klemens von Alexandrien und Origenes, welche den unterscheidenden Charakter des Hebräerbriefes sorgfältig notieren (vgl. unten § 615), dieselbe wohl bemerkt haben; allein es findet sich darüber keine Andeutung. Nach allem diesem kann den vorgebrachten Einreden keine wissenschaftliche Bedeutung zugestanden werden.

593. Der erste Brief an Timotheus ist im Jahre 66, vielleicht von Laodicea ausgegangen.

Als der Apostel im Jahre 64 zu Rom freigegeben wurde, trat er bald nachher seine Missionsreise nach Spanien an. Der Aufenthalt daselbst muß so lange gedauert haben, als die Einrichtung christlicher Gemeinden notwendig erforderte; denn schon seit dem apostolischen Zeitalter erscheinen in Spanien geordnete kirchliche Zustände. Auf welchem Wege Paulus wieder in den Orient zurückkehrte, ist ungewiß; immerhin aber erscheint, die zweite Missionsreise des Apostels als Maßstab angenommen, wenigstens eine Zeit von anderthalb Jahren bis zu seiner Rückkehr nach Ephesus erforderlich. Die Länge des Aufenthaltes daselbst ist nicht zu bestimmen, und es kann nur als sicher angenommen werden, daß der Brief sehr bald, nachdem Paulus die Stadt verlassen hatte, geschrieben wurde. Demnach erscheint 66 n. Chr. als die am meisten begründete Annahme für die Zeit der Abfassung. War aber der Apostel in Ephesus, so ist kaum denkbar, daß er nicht auch die benachbarten von ihm gestifteten Gemeinden sollte besucht haben, und so ist wohl anzunehmen, daß er bald nach seiner

Abreise von Ephesus sich zu Laodicea aufgehalten hat. Dorthin aber verlegen die Unterschriften in vielen alten Handschriften, vom Codex Alexandrinus angefangen, die Abfassung des Briefes, s. Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., II 865; auch die Peschittho und die äthiopische Übersetzung haben dieselbe Angabe, so daß diese wohl als Ausfluß beglaubigter Überlieferung angesehen werden kann (Brev. Rom. 24. Ian., lect. 2. Noct.), neben welcher die vereinzelten Bezeichnungen von Athen, Nikopolis, Rom in späteren Handschriften als Konjekturen der Abschreiber erscheinen. Die Reise sollte den Apostel freilich nach Macedonien führen, und von Ephesus aus muß die Berührung von Laodicea als Umweg erscheinen; allein wir sind in die Pläne des Apostels und die Reisegelegenheiten damaliger Zeit zu wenig eingeweiht, um aus diesem Sachverhalt die Unmöglichkeit der betreffenden Angabe herzuleiten. Die Mitteilung bei Theodoret (Praef. in Ep. Pauli; LXXXII 40), Euthalius (Arg. Ep. I ad Tim.; LXXXV 780) und in der Synops. s. script. (n. 69; XXVIII 425), der Brief sei aus Macedonien geschrieben, beruht auf der unrichtigen Unterstellung, daß der Brief auf der dritten Missionsreise entstanden sei, und braucht deswegen nicht als autoritativ angesehen zu werden.

12) Der zweite Brief an Timotheus.

594. Während Timotheus das bischöfliche Amt zu Ephesus verwaltete, erhielt er noch einmal von Paulus, der inzwischen gefangen nach Rom gebracht worden war, kurz vor dessen Lebensende ein Schreiben mit den letzten Belehrungen, Ratschlägen und Aufträgen. Dies ist der zweite Brief an Timotheus in unserem Kanon.

In seinem Brief an Titus (3, 12) hatte der Apostel die Absicht ausgedrückt, zu Nikopolis zu überwintern, jedenfalls im Winter von 66 auf 67. Dort wurde er, wie aus der Situation des vorliegenden Briefes hervorgeht, während der neronischen Verfolgung ergriffen und gefänglich nach Rom geführt. Er nennt sich nämlich δέσμιος (1, 8) und berichtet, Onesiphorus habe sich seiner Bande nicht geschämt (1, 16). Dies deutet schon an, daß seine Lage damals anders war als bei der ersten Gefangenschaft. Statt daß er früher „alle aufnahm, die zu ihm kamen". (Apg. 28, 30), ist er jetzt von allen Bekannten verlassen und vollständig vereinsamt; nur Lukas hat bei ihm ausgehalten (4, 9—11). Er ist jetzt nicht mehr, wie früher, durch fremde Liebe mit allem überflüssig versorgt, sondern leidet Mangel, so daß er um Beschaffung eines in Troas zurückgelassenen Mantels bitten muß (4, 13) und wehmütig der Unterstützung gedenkt, welche ein inzwischen verstorbener Freund aus Korinth ihm gereicht hat (1, 16). Während er früher „mit aller Zuversicht und ungehindert von dem Herrn Jesu Christo lehren" durfte (Apg. 28, 31), hat er sich jetzt bereits in peinlichem Verhör wegen seines Christentums verantworten müssen (4, 17); denn die Angabe, daß er bei dieser Gelegenheit vor allen Heiden die Predigt geübt habe, läßt nur das christliche Bekenntnis als Grund seiner Verfolgung erkennen, und er leidet wie ein Verbrecher um des Evangeliums willen (1, 12; 2, 9). Bei seiner früheren Gefangenschaft ferner war er voll guter Zuversicht auf seine Freilassung (Phil. 2, 24) und hatte sich in Kolossä schon Herberge bestellt (Philem. V. 22); jetzt aber sieht er dem sichern Tode ins Auge (4, 6 7), wenn er auch bei seinem ersten Verhör der grausamen Strafe für die den Christen zur Last gelegte Brandstiftung entgangen ist. Daher ist auch dieser Brief nicht mehr, wie der erste an Timotheus, mit ruhiger Klarheit und in logischer Gedankenfolge, sondern in tiefer Erschütterung geschrieben, und es sind Gedanken an Gedanken gereiht, wie sie bei ernstem Abschied in einer Lage voller Ungewißheit sich dem Geiste aufdrängen. Der Apostel schreibt nämlich

an seinen Jünger, um ihn noch einmal vor seinem Tode zu sich zu rufen, gibt ihm aber dabei alle nötigen Weisungen und Ermahnungen für den Fall, daß er schon vor dessen Ankunft aus dem Leben scheiden müsse.

595. Den Inhalt dieses Briefes bildet hauptsächlich der Ausdruck des Verlangens, Timotheus bald wiederzusehen. Die Bitte, zu kommen, eröffnet und schließt das Schreiben. Insofern aber großer Mut dazu gehört, sich zu dem angeblichen Verbrecher zu bekennen, denkt Paulus an die vorausgesetzte oder ihm ausgesprochene Schüchternheit des Jüngers, der durch schwierige Verhältnisse und durch Irrlehrer in Ephesus entmutigt worden. Indem er ihn ermuntert, sich über seine gedrückte Stimmung zu erheben, hat er Anlaß, ihm für sein inneres Leben wie für seine Amtstätigkeit herzliche Ermahnungen zu geben und ihn auf sein eigenes Vorbild hinzuweisen, da er bald ausgekämpft haben werde.

Paulus schreibt an Timotheus, bezeugt seine Dankbarkeit gegen Gott, an ihm einen so treuen und tugendhaften Freund zu haben, und drückt ihm sein Verlangen aus, ihn wiederzusehen, 1, 1—5. In dieser Gesinnung ermuntert er ihn, der empfangenen Weihegnade eingedenk zu bleiben und mit Mut die Pflichten seines Hirtenamtes zu erfüllen, V. 6—7. Auch seines gefangenen Lehrers soll er sich nicht schämen, sondern mit ihm bei der Predigt des Evangeliums die Kraft Gottes verherrlichen, der uns aus Gnade berufen und durch Jesum Christum gerettet hat, V. 8—10. Um diese Wahrheit zu verkünden, ist Paulus Heidenapostel geworden und muß jetzt leiden, allein er verliert nicht die Zuversicht auf den ihm hinterlegten Kampfpreis, V. 11 u. 12. Durch sein Beispiel soll Timotheus sich ermutigen lassen, und während alle halben Anhänger Pauli in Asien wegen seiner Gefangenschaft von ihm abgefallen sind, soll er sich den Mut des verstorbenen Onesiphorus zum Vorbild nehmen, der ihm schon in Ephesus so treue Dienste geleistet und in Rom ihn so mutig aufgesucht hat, V. 13—18. Er soll unerschrocken nach seiner Lehre auch andere zu Lehrern bilden, der Arbeit in seinem Berufe nicht müde werden und nur für sein Amt leben, um durch seine Arbeit den Lohn zu erlangen, 2, 1—6. So hat auch Jesus als Mensch sich seine Auferstehung erworben, und Paulus selbst hofft durch sein Leiden sich die Krone zu erwerben, V. 7—10. Wer mit Jesus gleichförmig ist, an dem bringt er seine Verheißung zur Erfüllung, V. 11—13. Diese Wahrheit soll Timotheus beherzigen und lehren, um vor Gott als bewährter Arbeiter dazustehen, soll aber nicht sich in die Streitigkeiten und Wortgezänke einlassen, welche jetzt in Kleinasien an der Tagesordnung sind, wie z. B. Hymenäus und Philetus die Auferstehung des Fleisches leugnen, V. 14—18. Gottlob verlieren diejenigen ihre Auserwählung nicht, welche ihr Leben nach dem Glauben einrichten, V. 19. Auch das Auftreten von schlechten Menschen und Irrlehrern zerstört die Heiligkeit der Kirche nicht; es müssen eben Ärgernisse kommen, damit die unentschiedenen Glieder der Kirche sich bewähren können, V. 20 u. 21. Timotheus soll nur trotz seiner Jugend nicht zu diesen Unentschiedenen gehören, sondern die Vollkommenheit des Christentums in sich darstellen und die Schwankenden bloß durch Milde und Sanftmut zu gewinnen suchen, V. 22—26. Mit der Ausbildung der Kirche wird ja leider auch das Böse, welches ihren Gegensatz bildet, zu allen Lastern auswachsen, und es werden falsche Apostel kommen, welche die Frommen berücken und der Wahrheit widerstehen, bis sie zu nichte werden, 3, 1—9. Wie anders ist Timotheus, der dem Apostel im Wirken und im Leiden nachgefolgt ist! V. 10 u. 11. Es müssen ja alle, die es mit dem Christentum ernstlich meinen, Verfolgung leiden, welche nie aufhören und immer ärger werden

wird, V. 12 u. 13; in dieser Gewißheit soll Timotheus, um vollkommen zu bleiben, sich an die Überlieferung der Kirche und die Heilige Schrift halten, welche wegen göttlicher Eingebung unterweisen und erheben kann, V. 14—17. Paulus beschwört Timotheus, von der Predigt des Evangeliums sich durch kein Hindernis abhalten zu lassen, weil dies durch das bevorstehende Auftreten neuer Irrlehrer um so notwendiger werden wird, 4, 1—5. Damit soll Timotheus des Apostels Stelle ausfüllen, weil dieser bald vom Schauplatz abtreten und den ewigen Lohn erlangen wird, V. 6—8. Um so lieber möchte er seinen Jünger noch einmal sehen, nachdem Demas von ihm abgefallen, Crescens und Titus aber durch ihre Missionstätigkeit von ihm ferngehalten sind und nur Lukas noch bei ihm ist. Markus soll er mitbringen, weil dieser ihm sehr nützlich zu Rom sein wird und er Tychikus wieder nach Ephesus zurückgeschickt hat, V. 8—12. Aus Troas soll er ihm den zurückgelassenen Mantel und seine Bücher mitbringen, V. 13. Vor dem Schmied Alexander, der Paulus so viel Böses zugefügt hat, soll er wohl auf der Hut sein, V. 14 u. 15. Paulus selbst hat zu Rom auch nur untreue Freunde; bei dem ersten Verhör hat sich niemand getraut, für ihn zu sprechen, und nur Gottes Gnade hat ihm geholfen, vor den Heiden sich und das Evangelium mutig zu verteidigen, so daß er dem qualvollen Tode, der ihm zugedacht war, entgangen ist; Gott wird ihn wohl bald aus aller Ungewißheit und Spannung erlösen, indem er ihn zu sich nimmt, V. 16—18.

Grüße an die Freunde in Ephesus. Nachrichten über Erastus und Trophimus. Abermalige Bitte, bald zu kommen. Grüße von der Gemeinde zu Rom und Segenswunsch. Amen. V. 19—22.

Dieses Testament des großen Apostels enthält eine Reihe besonders wichtiger Lehraufschlüsse. Die Stelle 3, 15—17 enthält die ganze Lehre von der Heiligen Schrift, besonders wenn V. 15 die Klausel „durch den Glauben an Jesum Christum" beachtet wird. Die Lehre von der Tradition als Glaubensquelle findet 2, 2 ihre theoretische, 3, 8 ihre praktische Bestätigung. Von der Stelle 1, 16—18 aber nimmt auch der edle Protestant Belsheim (Veiledning 178) unter Berufung auf Martensen, Ethik II 330, keinen Anstand, zu gestehen, daß sie die Fürbitte für Verstorbene rechtfertige.

596. Der zweite Brief an Timotheus hat seit den ältesten Zeiten in der Kirche als kanonisch gegolten.

Um eine Reihe von Reminiszenzen zu übergehen, welche man bei Klemens und Ignatius erkennt (Charteris a. a. O. 262), so ist bei Polykarp (Phil. 9; V 1013) die Beteuerung οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα unzweifelhaft aus 2 Tim. 4, 9 genommen. Schon Irenäus sagt dann (Adv. haer. 3, 3, 3; VII 849): τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται (4, 21), womit auch die Echtheit des ersten Briefes bezeugt ist. Klemens von Alexandrien führt Strom. 1, 1 (VIII 689) die Stellen 2, 1 2 15, Cohort. 9 (ebd. 197) die Stelle 3, 15 als Worte des hl. Paulus an und sagt Strom. 3, 6 (ebd. 1157): ἴσμεν γὰρ καὶ ὅσα περὶ διακόνων γυναικῶν ἐν τῇ ἑτέρᾳ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ ὁ γενναῖος διατάσσεται Παῦλος. Die Stelle 4, 6—8 führt Tertullian (Scorp. 13; II 149) mit den Worten ein: qualiter de prospectu eius (i. e. martyrii) exultans scribit Timotheo. Sehr bestimmt ist die Angabe bei Origenes (Comm. series in Matth. 117; XIII 1769): Item quod ait: sicut Iamnes et Mambres restiterunt Moysi (3, 8), non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur Iamnes et Mambres Liber. Unde ausi sunt quidam Epistolam ad Timotheum repellere quasi habentem in se textum alicuius secreti, sed non potuerunt. Eusebius endlich berichtet (H. E. 2, 22, 2; XX 193)

von Paulus: ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχόμενος τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν ἐπιστολὴν συντάττει, ὁμοῦ σημαίνων τήν τε προτέραν αὐτῷ γενομένην ἀπολογίαν· καὶ τὴν παραπόδας τελείωσιν. Δέχου δὴ καὶ τούτων τὰς αὐτοῦ μαρτυρίας· ἐν τῇ πρώτῃ μου, φησίν, ἀπολογίᾳ κτλ. (4, 16—18; 6—8). Daß der Brief in allen Verzeichnissen des Kanons vorkommt, braucht hiernach kaum erwähnt zu werden.

597. Auch innerlich trägt der Brief alle Zeichen der Echtheit an sich.

Ein solcher Abschiedsbrief wie dieser kann nur erlebt, nicht erdacht werden. Wie weit ist diese tiefe Erregung des Schreibenden von allem Pathos und aller Sentimentalität entfernt, die ein Erfinder eines solchen Schriftstückes hineinlegen würde! Gerade die Art, wie hier die verschiedensten Gedanken sich drängen, spricht für eine wirkliche Situation, welche individuelle Beziehungen voraussetzt. Dabei ist der Eingang 1, 3 ganz unverkennbar dem Geiste des hl. Paulus entstammt und den Eingängen Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3 ganz analog. Auch der Periodenbau 1, 3 ff; 1, 8—12; 2, 8—10; die Asyndeta 2, 24 25; 3, 2—5; 4, 5, die Bilder 2, 20 (vgl. Röm. 9, 21) sind paulinisch. Die angegebenen historischen Beziehungen erscheinen auf den ersten Blick als innerlich wahr. Paulus ist kurz zuvor in Kleinasien und Griechenland, namentlich in Milet, Troas und Korinth, gewesen (4, 13 20), und dies muß Timotheus noch als etwas Unbekanntes mitgeteilt werden. Timotheus soll Markus mitnehmen (4, 11), der zufolge Kol. 4, 10 nach Kleinasien reisen sollte, und soll die in Troas gebliebenen Utensilien des Apostels mitbringen. Bei der πρώτη ἀπολογία wäre es für Paulus von Wert gewesen, in Begleitung seiner Freunde erscheinen zu können, weil er dann patronos causae im Sinne des römischen Rechtes gehabt hätte; allein die Christen aus Asien, welche zu Rom waren, u. a. Phygellus und Hermogenes, „schämten sich seiner Bande", d. h. hielten es für eine gefährliche Sache, ein solches Verbrechen, wie es den Christen zu Neros Zeit angedichtet war, zu verteidigen. Daß unter den Anhängern Pauli auch einer war, der dem Christentum nicht bis zur Stunde der Gefahr treu blieb (4, 9), ist innerlich einleuchtend und den Vorhersagungen Jesu (Matth. 13, 21) gemäß. Die Nennung der römischen Freunde Eubulus, Pudens, Linus, Claudia (4, 21) entspricht dem, was die Kirchengeschichte berichtet, s. Eus., H. E. 3, 2 (XX 216); vgl. Fr. Moncaei, De Claudia Rufina syntagma, Tornaci 1614.

598. Die äußerlich bezeugte und innerlich hervortretende Echtheit des Briefes wird durch neuerlich erhobene Einreden nicht in Frage gestellt.

Gegen den paulinischen Ursprung des Briefes sind hauptsächlich durch Baur (Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht, Stuttgart und Tübingen 1835) nach Schleiermachers Beispiel (s. oben § 592) die nämlichen Bedenken erhoben worden, welche auch gegen den ersten Brief an Timotheus geltend gemacht worden und oben bereits abgewiesen worden sind. Die eigentümlichen Wörter, welche Zeller, Theol. Jahrbücher II (1843) 511 aufzählt, sind dem Sprachreichtum des hl. Paulus entsprechend und den Beobachtungen an den sonstigen Briefen analog, dabei auch zum großen Teil aus einem Ideenkreise genommen (ἀθλεῖν, γάγγραινα, μάμμη, μεμβράνα, φελόνης, χαλκεύς), bei dem der Schluß auf Individualität kaum möglich ist.

599. Zeit und Ort der Abfassung sind aus allem Angegebenen leicht zu erschließen; der Brief ist 67 n. Chr. von Rom aus geschrieben.

Zwischen dem „ersten Verhör" (4, 16) und der Verurteilung des Apostels kann nach römischem Kriminalrecht nicht mehr so viel Zeit verflossen sein, daß man vom

29. Juni 67 rückwärts bis ins Jahr 66 rechnen könnte. Die Überbringung des Briefes nach Ephesus und Timotheus' Reise von Ephesus nach Rom setzen, falls der Jünger seinen Meister wirklich noch am Leben gefunden hat, auch nicht so viel Zeit voraus, daß der Brief vor dem 1. Januar 67 geschrieben sein müßte. Ort der Absendung kann nur Rom gewesen sein.

13) Der Brief an Titus.

600. Der hl. Titus war der Sohn heidnischer Eltern, wurde von Paulus getauft und schloß sich als Jünger an denselben an. Nachdem er von dem Apostel zu mancherlei wichtigen Geschäften verwendet worden, ward er als Bischof auf Kreta zurückgelassen, reiste später im Auftrage des hl. Paulus nach Dalmatien und kehrte nach dessen Tode wieder nach Kreta zurück. Hier starb er nach langer Wirksamkeit eines seligen Todes.

Nachrichten über Titus' Persönlichkeit finden sich nur vereinzelt in den paulinischen Briefen. Die Apostelgeschichte erwähnt ihn gar nicht; denn der Name Titus, den die Vulgata Apg. 18, 7 mit einzelnen Texthandschriften und anderweitigen Übersetzungen dem dort genannten Justus gibt, ist kritisch nicht gesichert. Der Jünger Titus erscheint zuerst Gal. 2, 1 3 als Begleiter bei Paulus und Barnabas auf der Reise zum Apostelkonzil. Aus Apg. 15, 2 hat man deswegen folgern wollen, er sei Antiochener von Geburt gewesen, während die Legende festhält, er sei zu Gortyna auf Kreta geboren und erst als Erwachsener nach Antiochia gekommen. Da er Gal. 2, 3 nachdrücklich als Heide bezeichnet wird, stammte er von zwei heidnischen Eltern ab. Wenn er Tit. 1, 4 dilectus filius secundum communem fidem genannt wird, so folgt daraus, daß er von Paulus selbst für das Christentum gewonnen wurde; er ward aber nicht, wie Timotheus, beschnitten, vermutlich weil Paulus an seiner Person die Unrechtmäßigkeit der betreffenden Forderung zur Erscheinung bringen wollte (Gal. 2, 5). Zu den Galatern spricht Paulus von Titus wie von einem ihnen Bekannten, so daß er nach der Rückkehr vom Apostelkonzil dort im Auftrage des Apostels eine Zeitlang gewirkt zu haben scheint. Inzwischen war Paulus in Ephesus geblieben und schickte gegen Ende seines dortigen Aufenthaltes Titus mit einem Auftrage nach Korinth. Da er schneller, als er erst geglaubt, nach Macedonien aufbrach, hoffte er Titus in Troas zu finden (2 Kor. 2, 13), traf aber erst in Macedonien selbst mit ihm zusammen (2 Kor. 7, 6 ff) und schickte ihn von dort in Begleitung eines andern Christen mit dem zweiten Brief an die Korinther nach Korinth zurück (2 Kor. 8, 6, s. oben S. 122). Von da ab fehlen über Titus weitere Nachrichten, bis er in dem vorliegenden Brief als Bischof von Kreta erscheint. Die Erwähnung dieser Tatsache 1, 5 läßt schließen, daß er sich auf der letzten Missionsreise Pauli in dessen Begleitung befand. Seine Wirksamkeit auf Kreta bezeugen alle kirchlichen Geschichtsquellen, namentlich Eus., H. E. 3, 4, 5 (XX 220). Ps.-Hier., De vit. Apost. 9 (XXIII 722). Theodoret., In 1 Tim. 3, 1 (LXXXII 804). Isid., De ortu et ob. PP. 86 (LXXXIII 156). Constitut. apost. 7, 46 (I 1053). Die Stelle 2 Tim. 4, 10 ist immer so verstanden worden, daß Titus zu Rom bei Paulus während dessen zweiter Gefangenschaft war und von ihm nach Dalmatien zur Missionstätigkeit geschickt wurde; dort setzte er den ersten Bischof Domnius zu Salona ein, und Dalmatien verehrt ihn noch heute als Landespatron. Er blieb stets jungfräulich und starb als Vierundneunzigjähriger in Frieden, so daß er auch als Konfessor, nicht als Martyrer, von der Kirche verehrt wird; begraben ward er zu Gortyna. (Vgl. Ignat., Ep. interp. ad Philad. 4 [V 824]. Hier., In Tit. 2, 7; [XXVI 583].)

Den Abbildungen von ihm werden von jeher einstürzende heidnische Tempel beigefügt, welche seine apostolische Tätigkeit symbolisieren sollen, und sein Angesicht erscheint in Strahlen leuchtend, um seinen seligen Tod anzudeuten; beides hat der Legende reichen Stoff zur Ausschmückung seiner Lebensgeschichte gegeben. Vgl. Petrus de Natalibus, Catal. Sanctorum 7, c. 108 (ed. Argentin. 1513, fol. CLIII^{v}).

601. Bei seiner Rückreise aus Spanien nach dem Orient hatte Paulus mit Titus auch Kreta berührt und die dortigen Christengemeinden visitiert. Als er weiter reisen mußte, ließ er Titus zur Einrichtung der Gemeinden daselbst zurück und schickte ihm später schriftlich die Verhaltungsregeln, welche ihm bei seiner Amtsführung dienlich sein konnten. Zugleich teilte er ihm seine eigenen Dispositionen für die nächste Zukunft mit.

Der Aufenthalt des Apostels auf Kreta, welcher Tit. 1, 5 vorausgesetzt wird, kann nur während seiner Rückreise aus dem Westen stattgefunden haben. Der kurze Aufenthalt auf Kreta, wovon Apg. 27, 8 spricht, kann nicht gemeint sein, weil damals, nach Apg. 20, 4 zu schließen, Titus nicht bei ihm war, und weil er als Gefangener nicht, wie er Tit. 3, 12 tut, kurze Zeit nachher über seinen Winteraufenthalt bestimmen konnte. Daß er, wie einige glauben, während seines dreijährigen Aufenthaltes zu Ephesus auch nach Kreta eine Exkursion gemacht und über Nikopolis in Cicilien nach Ephesus zurückgekehrt sei, ist deswegen nicht anzunehmen, weil er sonst Apg. 20, 31 nicht beteuern könnte, er sei drei Jahre lang Tag und Nacht unter ihnen tätig gewesen. Hug (Einl. II 296) glaubt, Paulus sei auf der Apg. 18, 18 19 berichteten Reise von Korinth nach Ephesus über Kreta gefahren; allein wenn auch die Apostelgeschichte nicht alle Reisen Pauli mit ihren Einzelheiten beschreibt, so wäre es hier doch im Vergleich mit Apg. 18, 20—23 auffallend, daß Lukas diese wichtige Etappe nicht sollte genannt haben; und wenn Paulus über Kleinasien nach Syrien reisen wollte, so führte der Seeweg nicht über Kreta. Auch kann damals Apollos noch nicht eine solche Stellung im Christentum gehabt haben, wie Tit. 3, 13 voraussetzt. Demnach bleibt nur die Rückreise des Apostels aus Spanien als die mögliche Gelegenheit, von welcher Tit. 1, 5 verstanden werden kann. Daß diese Reise zur See geschah, ist aus der durch die Apostelgeschichte bezeugten Gewohnheit des Apostels wohl zu schließen. Mochte Paulus aber von Spanien direkt oder erst von Italien her nach Kleinasien reisen, so führte der Seeweg über Kreta, und bei der damaligen Weise der Fahrt lief sein Schiff jedenfalls die Insel an. Daß Paulus erst nach Ephesus und Kleinasien überhaupt und von da aus nach Kreta gereist sei, ist wegen seines im Briefe ausgesprochenen Planes, in Nikopolis zu überwintern, nicht denkbar, weil die Reise dorthin über Kreta doch einen gar zu großen Umweg bedeutet hätte. Dies alles ist um so einleuchtender, wenn festgehalten wird, daß Paulus auf Kreta christliche Gemeinden nicht erst gründen, sondern nur visitieren wollte. Bekannt geworden war das Christentum auf der Insel gewiß schon durch die Kreter, welche nach Apg. 2, 11 am Pfingstfest zu Jerusalem waren, und Unordnungen, welche Titus abstellen sollte (1, 5), sowie das Eindringen jüdischer Gnostiker in die Gemeinden (1, 14) setzen einen längeren Bestand des Christentums voraus. Der Charakter der Kreter aber, der im ganzen Altertum als unsittlich und betrügerisch bekannt war, machte größere Schwierigkeiten, als daß für diese wichtige Provinz nur gleichsam im Vorbeigehen hätte hinreichend Sorge getragen werden können, und da Paulus auch durch Pflicht und Sehnsucht getrieben wurde, den gefährdeten Schauplatz seiner früheren Wirksamkeit aufzusuchen, mußte er den liebgewonnenen Gefährten zum Opfer bringen. Titus erschien ihm nach Herkommen und per-

sönlicher Tüchtigkeit als das geeignete Werkzeug, um in Kreta sein Werk fortzusetzen, und so ließ er denselben als Bischof daselbst zurück. Bei der Abreise indes nahm er die Sorge um diese schwierigen Gemeinden mit und übersandte dem geplagten Bischof später zur Aufmunterung schriftlich die leitenden Grundsätze, welche er ihm für sein Amt mündlich schon eingeprägt hatte. Bei dieser Gelegenheit machte er ihn auch mit seiner Absicht bekannt, den nächsten Winter in Nikopolis zuzubringen. Unter den verschiedenen Städten dieses Namens kann als damals schon bestehend nur entweder das cilicische oder das epirotische Nikopolis gemeint sein. Ein Grund für die Überwinterung in Cilicien ist kaum zu finden, da der Schwerpunkt von Pauli Tätigkeit für Kleinasien nicht an der Südküste liegen konnte. Wohl aber konnte ihm die Stadt in Epirus geeignet erscheinen, das nach Röm. 15, 19 dorthin ausgedehnte Arbeitsfeld zu visitieren, und darum wird dies von den Auslegern Tit. 3, 12 allgemein verstanden. Daß Paulus sich hierher begeben wollte, mußte Titus erfahren, weil Paulus ihn wieder persönlich sprechen wollte; wahrscheinlich bestand schon damals die Absicht bei ihm, denselben nach Dalmatien zu senden.

602. In diesem Briefe erinnert Paulus 1. seinen Jünger Titus an die Eigenschaften, welche er von den künftigen Priestern fordern muß (1, 1—9), 2. zumal da auf Kreta besonders schwierige Verhältnisse vorliegen (1, 10—16), 3. macht er ihn auf das aufmerksam, wozu er die verschiedenen Stände besonders anhalten soll (Kap. 2), 4. betont er, was das Wesentliche der christlichen Heilslehre sei (3, 1—8), 5. warnt er vor törichten Streitfragen und vor ketzerischen Menschen (3, 9—11) und schließt 6. mit persönlichen Nachrichten (3, 12—15).

Im Eingange betont Paulus sein Recht, die im Alten Testament verheißene Lehre zu predigen, und die Richtigkeit der Lehre, welche Titus empfangen, beides mit Rücksicht auf die Irrlehrer, welche auch auf Kreta das Alte Testament zu Streitigkeiten und Phantastereien mißbrauchten, 1, 1—4.

1. Die Hauptaufgabe, welche der Apostel ihm bei seinem Weggange zu erfüllen gelassen, ist die Auswahl geeigneter Priester für jede Gemeinde, V. 5. Diejenigen, welche die Weihen empfangen sollen, müssen von jedem Vorwurf frei sein, V. 6 7, eine vollkommene Tugend besitzen, V. 8, und vor allem die christliche Lehre rein verkünden und dem Irrtum gegenüber verteidigen können, V. 9.

2. Denn die Kretenser sind an sich, wie ihr eigener Landsmann Epimenides bezeugt, ein verworfenes Geschlecht, dem alles feil ist; hier haben die judaisierenden Irrlehrer einen ergiebigen Boden gefunden, um Unheil zu stiften, V. 10—12. Dagegen ist ein ernstes Auftreten nötig; Titus soll sie mit Entschiedenheit anhalten, die Wahrheit im Christentum und nicht in jüdischen Fabeln zu suchen, die Reinheit aber durch Enthaltsamkeit nicht von Speisen oder von der Ehe, sondern vom Laster zu üben, V. 13—16.

3. Als die Hauptsache soll Titus einschärfen, daß die älteren Männer nüchtern und geduldig, die älteren Frauen eingezogen, die jüngeren Frauen pflichttreu und gehorsam, die jüngeren Männer sittsam seien, 2, 1—6; er selbst soll als Beispiel in allem diesem vorangehen, V. 7 8. Die dienenden Klassen soll er zur Unterwürfigkeit und zur Treue anhalten, V. 9 10. Durch Übung dieser Tugenden wird in der Gemeinde der Zweck erreicht werden, um dessentwillen Jesus vom Himmel gekommen ist und uns erlöst hat, V. 11—14. Dies soll Titus unerschrocken predigen und fordern und sich von keiner Menschenfurcht abhalten lassen, V. 15.

4. Überhaupt soll er die Liebe lehren, welche sich in Gehorsam und in Sanftmut offenbart, 3, 1 2; denn diese ist der beste Dank für die große Barmherzigkeit

und Gnade, welche Gott uns bewiesen, indem er durch Jesum Christum uns die Rechtfertigung und die Anwartschaft auf das ewige Leben verliehen hat, V. 3—7. Die Werke der Liebe sind also das Wesen der christlichen Religion, V. 8.

5. Dagegen soll er sich in die Zänkereien der jüdischen Irrlehrer nicht einlassen und diejenigen, welche hartnäckig denselben anhangen (αἱρετικούς), nach ein- oder zweimaliger Ermahnung meiden, V. 9—11.

6. Sobald Paulus den Artemas oder Tychicus zu ihm gesandt, soll Titus sich beeilen, zu ihm nach Nikopolis zu kommen, wo er den Winter zubringen will. Zenas und Apollos (die Überbringer des Briefes) soll er mit allem Nötigen versehen und so den Seinigen zeigen, wie die Christen einander unterstützen. Grüße. Eigenhändiger Segenswunsch des Apostels. Amen, V. 12—15.

Mit bewundernswerter Kürze hat der Apostel in 2, 11—14 die ganze christliche Sittenlehre, in 3, 3—7 aber die Grundzüge der gesamten Theologie zusammengefaßt. An der Stelle 3, 10 findet sich zum erstenmal der später in der Kirchengeschichte so bedeutsam gewordene Ausdruck haereticus.

603. Dieser Brief ist immer in der Kirche als kanonisch angesehen worden.

Auch der Brief an Titus fehlt in keiner der Quellen, welche als Angabe des katholischen Kanons betrachtet werden können; er steht in der Itala und der Peschittho von jeher, ist im Muratorischen Kanon genannt, wird von Eusebius unter die ὁμολογούμενα gezählt, steht in den ältesten Handschriften, wie im Codex Sinaiticus, findet sich im Verzeichnis des hl. Athanasius (Ep. fest. 39; XXVI, 1437) und wird in Kan. 60 des Konzils zu Laodicea (zwischen 343 u. 381) namentlich aufgeführt. In der christlichen Literatur der ältesten Zeit läßt sich die Bekanntschaft mit demselben leichter verfolgen, als bei einem so kurzen Schriftstück zu erwarten steht. Bei Klemens von Rom ist Ep. I ad Cor. 2 (I 212) der Ausdruck ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν aus Tit. 3, 1 genommen. Auf die Stelle 3, 10 beruft sich Irenäus (Adv. haer. 1, 16, 3; VII 633 und 3, 3, 4; ebd. 854) als auf eine Weisung des hl. Paulus. Die Bezeichnung λουτρὸν παλιγγενεσίας bei Theophilus (Ad Autol. 2, 16; VI 1077) ist gewiß eine Reminiszenz aus 3, 5. Justin der Martyrer hat die Stelle 3, 4 in seinen Dialog (c. 47; VI 577) verflochten. Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 14; VIII 757) zitiert 1, 12 wörtlich mit der Einführung ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ und führt (Cohort. ad gentes 1; ebd. 61) die Stelle 2, 11—13 auf τὸν θεσπέσιον ἐκεῖνον τοῦ κυρίου ἀπόστολον zurück. Tertullian beschuldigt (Adv. Marc. 5, 21; II 524) Marcion der Inkonsequenz, wenn er den Brief verwirft; Hieronymus dagegen berichtet Comm. in Ep. ad Tit., Prooem.; XXVI 556), daß selbst Tatian nicht gewagt habe, ihn wie andere Briefe dem hl. Paulus abzusprechen.

604. Nach inneren Kennzeichen gehört der Brief an Titus gewiß in die Reihe der von Paulus verfaßten Schreiben.

Paulinisch ist schon gleich der reiche Eingang (1, 1—4), bei dem sich die Gedanken, welche er dem Brief zu Grunde legen will, schon hervordrängen, ähnlich wie Röm. 1, 1—7 und Gal. 1, 1—5. Kaum gesagt zu werden braucht, daß der Inhalt dieses Briefes überall die Anschauung des Apostels wiederspiegelt; kein Satz ist darin, der nicht in den übrigen Briefen Pauli eine Parallele hätte. Die sprachliche Darstellung läßt, wenn auch im allgemeinen einfach, doch in 1, 7—9; 2, 1—5. 11—14; 3, 4—7 den Periodenbau des Apostels wiedererkennen. Besonders aber ist es die briefliche Form, welche das Schreiben als paulinisch erkennen läßt. Denn

die Beziehung des Verfassers zum Adressaten ist unzweifelhaft das individuelle Verhältnis zwischen Paulus und Titus. Wäre dieses fingiert und rührte demnach der Brief von einem Dritten her, so hätte derselbe sich unmöglich so ungezwungen von einem Gegenstand zum andern können hinüberleiten lassen, wie es hier auf Grund tatsächlicher Veranlassungen geschieht. Noch mehr spricht das Verhältnis des vorliegenden Briefes zu dem ersten Brief an Timotheus für den paulinischen Ursprung. Eine solche Verwandtschaft des Inhaltes bei so durchaus selbständiger Darstellung verrät, daß hier ein Verfasser aus dem Reichtum seines Innern geschöpft hat; rührten die beiden Briefe von verschiedenen Absendern her, deren einer den andern nachgeahmt hätte, so würde entweder größere Verschiedenheit des Gedankens oder größere Ähnlichkeit des Ausdrucks dies zu erkennen geben.

605. Trotz dieser äußeren und inneren Gründe ist der Brief an Titus in neuerer Zeit ebenso, wie die beiden Briefe an Timotheus, für unecht erklärt worden; doch kann dieser Leugnung auf die nämliche Weise, wie bei den beiden andern Schriftstücken, begegnet werden.

Seitdem Baur (s. oben § 598) die Unechtheit des Briefes glaubte wissenschaftlich nachgewiesen zu haben, sind seine Gründe oft wiederholt worden; es sind die nämlichen, wie die schon oben § 592 angegebenen, und sie sind durch die nämlichen Tatsachen wie dort abzuweisen, so daß sie nicht wiederholt zu werden brauchen. Was den Sprachschatz betrifft, so hat der Brief an Titus 31 ihm eigentümliche Ausdrücke, welche das Bild des hl. Paulus und seines reichen Geistes erst vervollständigen.

606. Der Brief ist geschrieben während der letzten Reise des hl. Paulus, jedenfalls nicht in Nikopolis.

Etwas Genaueres läßt sich bei dem heutigen Stande der Kenntnis nicht anführen. Die Verwandtschaft mit dem ersten Timotheusbrief (s. oben § 590) läßt schließen, daß beider Abfassung nicht weit voneinander liegt; nach demselben Gesetz aber, das oben § 569 Ende hervorgehoben ist, muß der Brief an Titus als der später geschriebene erscheinen. Der Verfasser war, als er schrieb, noch nicht in Nikopolis, denn „dort", nicht „hier" wollte er überwintern. Dies muß angeführt werden, weil die Unterschriften in manchen Handschriften (s. Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., II 894) und auch der hl. Hieronymus (Comm. in Ep. ad Titum, Prooem.; XXVI 556) die Abfassung nach Nikopolis verlegen. Von Nikopolis aus wurde Paulus als Gefangener nach Rom zum letzten Gange geführt; folglich fällt die Abfassungszeit in die Reise des Apostels, welche zu Nikopolis endigte, etwa in das Jahr 66. Aus 3, 13 schließt man, daß der Gesetzeslehrer Zenas und der bekannte Apollos den Brief überbracht haben.

14) Der Brief an Philemon.

607. Während seiner Gefangenschaft zu Rom hatte Paulus den Sklaven Onesimus kennen gelernt, der seinem Herrn, Namens Philemon, zu Kolossä entlaufen war. Den Onesimus bekehrte er zum Christentum und schickte ihn dann seinem Herrn wieder zurück. Um ihm eine freundliche Aufnahme zu sichern, gab er ihm als Begleitschreiben den Brief an Philemon mit.

Onesimus wird zuerst Kol. 4, 9 als „vielgeliebter und treuer Bruder" genannt; er war demnach nicht bloß äußerlich für das Christentum gewonnen, sondern auch

innerlich durch dasselbe umgestaltet. Den Kolossern schreibt Paulus von ihm: ὃς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, d. h. „der euer Landsmann ist" (wie Epaphras 4, 12); nach dieser nur bei Johannes (z. B. 1, 24; 6, 71) und bei Paulus (z. B. Röm. 9, 5; Kol. 4, 11) vorkommenden Verbindung stammte Onesimus sicher aus Kolossä, nicht wie Maier, Einl. 318 annimmt, aus Laodicea. Daß derselbe sich nach Rom wandte, ist aus den damaligen Verhältnissen leicht erklärlich; zu Rom konnten alle zweifelhaften Existenzen am leichtesten unerkannt und straflos bleiben und am leichtesten ein Auskommen finden, und damals führten im eigentlichen Sinne alle Wege nach Rom. Erst durch diesen Sklaven hatte Paulus von Philemon und dessen Gattin Appia gehört, bis Epaphras kam und ihn genauer mit Personen und Zuständen in Kolossä bekannt machte; aus Philem. V. 19 kann nicht mit Notwendigkeit gefolgert werden, daß Paulus schon früher, etwa in Ephesus, Philemon kennen gelernt und zum Christentum bekehrt habe. Von Epaphras hatte er erfahren, daß Philemon eine Hauptstütze der christlichen Gemeinde zu Kolossä war und zum Gottesdienst sein Haus hergab. Einem solchen Manne stand er auch in der Ferne nahe und durfte ihm gegenüber sein apostolisches Ansehen geltend machen. Er tat dies, um der Liebe zu dienen und die harten Folgen zu verhüten, welche die Anwendung des römischen Rechtes für den Flüchtling haben mußte. Denn die mit Onesimus geschehene Veränderung konnte ihn von seinen gesetzlichen Verpflichtungen, zu denen der Sklavenstand gehörte, nicht befreien (vgl. 1 Kor. 7, 21—24), und als Christ war er erst recht aufgefordert, zu seiner Pflicht zurückzukehren. Als Paulus daher Tychicus nach Kolossä senden mußte und die Gelegenheit benutzen wollte, um den Neophyten unter sicherem Geleit in seine Heimat zu schaffen, gab er ihm ein Empfehlungsschreiben an seine Herrschaft mit, welches ihm Vergessenheit und Straflosigkeit verschaffen sollte. Dieser Brief hat immer als klassisches Muster für das in einem solchen Falle einzuhaltende, nicht ganz leichte Verfahren gegolten.

608. Inhalt dieses Briefes ist die in höchst rücksichtsvollen, aber ebenso feinen und fast schalkhaften Formen gestellte Bitte des Apostels, um seinetwillen möge Philemon dem Überbringer die schuldige Strafe erlassen.

Das kleine Schreiben läßt sogleich die Analogie mit den Briefen an die Epheser und die Kolosser erkennen. Diese zeigt sich nicht bloß in dem buchstäblich gleichen Gruß Eph. 1, 2 und Kol. 1, 3 (s. Tischendorf in h. l.), Philem. V. 3, sondern noch mehr in der Gliederung: erst Lob Gottes für Glaube und Liebe, V. 4—7, dann sachliche Darlegung, V. 8—16, hierauf Bitte und Ermahnung, V. 17—21, endlich Aufträge und Grüße, V. 22—25.

Beim Eingang führt sich Paulus sehr bezeichnenderweise als „Gefesselten Jesu Christi" ein, dem man schon als solchem nichts abschlagen darf. Dann wendet er sich höflicherweise an die Frau des Hauses, sowie an Archippus, den einige deswegen als den Sohn Philemons und Appias ansehen; beide sind dadurch schon für das, was Paulus vorbringen will, engagiert, V. 1—3. Hierauf preist er Gott wegen der großen Liebe gegen den Nächsten, wodurch Philemon seinen Glauben betätigt, offenbar weil er einen neuen Beweis seiner Nächstenliebe in Anspruch nehmen will, V. 4—7. Dieser soll in Schonung des Onesimus bestehen, für den er, statt zu gebieten, lieber um seiner grauen Haare und um seiner Fesseln willen bitten will, V. 8—12. Paulus hätte ihn gern zu seinem eigenen Dienste in Rom behalten, will aber Philemons Recht nicht beeinträchtigen und schickt ihn wieder, damit er ihn als einen christlichen Bruder und als den Freund Pauli ebenso aufnehmen könne, wie den Apostel selbst, V. 13—17. Was Onesimus ihm durch seine Abwesenheit geschadet oder auch beim Entlaufen veruntreut hat, das verpflichtet sich Paulus mit seinem

Scherze zu ersetzen, da auch alle Liebe, welche Onesimus erfährt, eigentlich ihm geschieht, V. 18—21. Zugleich kündigt er Philemon seine baldige Einkehr bei ihm an [so daß derselbe nötigenfalls eine Kontrolle über sein Verhalten gegen Onesimus zu erwarten hat]. Grüße von Epaphras und seinen übrigen Gefährten. Schluß, V. 22—25.

In V. 19 gibt Paulus an, er schreibe mit eigener Hand; ob aber den ganzen Brief oder bloß die in dem Verse übernommene Verpflichtung, ist nicht klar. Der Ausdruck: „Du bist auch dich selbst mir schuldig", ist eine ebenso höfliche als gewinnende Wendung, welche ganz gut von der Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien überhaupt zu verstehen ist.

609. Die Echtheit dieses Briefes ist nach äußeren und inneren Gründen so gesichert, daß eine Bestreitung des paulinischen Ursprungs unwissenschaftlich erscheint.

Das kurze Schreiben ist bei geringerem dogmatischen Gehalt nicht oft zitiert worden, und so treten als älteste Zeugen die Itala, die Peschittho und das Muratorische Fragment auf. Tertullian hat (Adv. Marc. 5, 21; II 524) die Worte, welche auch für die ältere Tradition bezeichnend sind: Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Origenes zitiert den Brief wiederholt, so In Ierem. hom. 19, 2 (XIII 501): Παῦλος . . ἔλεγεν ἐν τῇ πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολῇ τῷ Φιλήμονι περὶ τοῦ Ὀνησίμου· ἵνα μὴ κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ, ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον (V. 14); ähnlich Comm. series in Matth. 66 (XIII 1707) und 72 (ebd. 1715). Das Zeugnis des Eusebius s. 1. II § 43.

Wie sehr der Brief an Philemon den Geist Pauli atmet, und wie schön derselbe die unnachahmliche Kunst des Apostels, sich in fremde Anschauungen hineinzudenken, offenbart, ist oft gesagt worden. Wenn der hl. Hieronymus (Comm. in Ep. ad Philem., Prooem.; XXVI 599) sich gegen solche wendet, welche den Brief nicht als Schrift des hl. Paulus ansahen, so konnten diese zu damaliger Zeit wohl eine Entschuldigung finden; gleichwohl sagt der Heilige von ihnen: mihi videntur suam imperitiam prodere. Ähnlicherweise sagt Reuß, Gesch. der heiligen Schriften N. T. 116: „Daß die Kritik sich hat beikommen lassen, diese harmlosen Zeilen in Frage zu stellen, zeigt eben nur, daß sie selber nicht die echte war." Die Einfälle der unechten Kritik s. bei Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1873, S. 428, Derſ., Einleitung 246; die beste Widerlegung hat Reuß a. a. O.

610. Der Brief an Philemon ist gleichzeitig mit dem an die Kolosser, also 63 n. Chr., entstanden.

S. oben § 580.

15) Der Brief an die Hebräer.

611. Der kanonische Brief, welcher die Aufschrift an die Hebräer trägt, unterscheidet sich von allen andern neutestamentlichen Sendschreiben durch den Mangel einer Adresse oder einer Anrede an die Leser. Seine Bestimmung kann daher nur aus der Überschrift gefolgert werden. Hebräer aber heißen hier die in Palästina lebenden Christen jüdischer Abstammung.

Der Gebrauch der klassischen Zeit, den Empfänger gleich im Anfang eines Briefes zu nennen, ist bloß beim ersten Brief des hl. Johannes aus dem unten § 645 zu nennenden Grunde nicht eingehalten, ist aber bei diesem durch die häufig wiederkehrenden Anreden τέκνιά μου (2, 1), ἀγαπητοί (V. 7), παιδία (V. 18), ἀδελφοί (3, 13) ersetzt. Im Hebräerbrief ist er nicht eingehalten, und die Form der Anrede samt dem kommunikativen εἰς ἡμᾶς (2, 3; 10, 19; 12, 1) könnte den ganzen Text ebensogut als Vortrag wie als Brief erscheinen lassen, wenn nicht der Schluß (13, 18—25) in Briefform ausliefe.

In Bezug auf den Titel πρὸς Ἑβραίους ist die Überlieferung in den Handschriften des Textes wie aller Übersetzungen einstimmig, und die entsprechende Bestimmung des Briefes ist demnach als der Glaube spätestens des 2. Jahrhunderts anzusehen. Vgl. Tischendorf, N. T., ed 8. mai., II 780 839. Diese auf Tischendorfs bekannte Beobachtung (s. o. S. 15 f) gestützte Folgerung wird durch den Sprachgebrauch des 2. Jahrhunderts bestätigt; bei Eusebius (H. E. 6, 14, 4; XX 552) sagt der Presbyter, auf welchen Klemens von Alexandrien sich bezieht (Pantänus), der in Rede stehende Brief sei τοῖς Ἑβραίοις geschrieben; auch Klemens selbst braucht diese Bezeichnung (Strom. 6, 8; IX 284).

Die Bedeutung des Namens Ἑβραῖοι ist durch den Sprachgebrauch des Neuen Testamentes fest bestimmt und muß lediglich nach diesem erschlossen werden; der spätere Gebrauch des Wortes bei Plutarch und Eusebius kann hier nicht maßgebend sein. Im Neuen Testament nun bezeichnet „Hebräer" nicht einfach die Abkömmlinge von Abraham oder Jakob, welche 2 Kor. 11, 22 durch Ἰσραηλεῖται, Phil. 3, 5 durch ἐκ γένους Ἰσραήλ ausgedrückt und an beiden Stellen von dem Begriff des Ἑβραῖος unterschieden werden. Der Name „Israelit" umfaßt vielmehr sowohl den Ἑλληνιστής als den Ἑβραῖος (Apg. 6, 1; 9, 29), d. h. sowohl den griechisch als den aramäisch redenden Juden. Zwischen diesen war die Trennung so groß, daß Philo (De confus. ling. 26) zwischen οἱ Ἑβραῖοι und ἡμεῖς unterscheidet und (De congr. erud. grat. 8) die griechische Sprache τὴν ἡμετέραν διάλεκτον nennt. Demnach sind unter Ἑβραῖοι die hebräisch, d. h. (nach 1. II § 62) die aramäisch redenden Juden bezw. Judenchristen zu verstehen.

Solche Juden nun gab es bloß im Morgenlande, und zwar sowohl in Palästina als in Syrien und Babylonien. Vereinzelt behielten wohl jüdische Familien, wie Phil. 3, 5 zeigt, auch in griechischer Umgebung die hebräische Sprache bei, allein der vorliegende Brief richtet sich an größere Massen, so daß der Wohnort dieser „Hebräer" näher zu bestimmen ist. Eine solche Bestimmung wird durch den Inhalt des Briefes möglich. Der Verfasser schreibt an Judenchristen, welche über alle Vorgänge beim jüdischen Gottesdienst im Tempel bis aufs kleinste unterrichtet waren und diese Kenntnis nicht aus Berichten, sondern aus täglicher Anschauung besaßen (Hebr. 7, 16; 9, 9—13 25; 10, 1 ff). Dieselben hatten das Evangelium aus dem Munde des Herrn vernommen (2, 3 4) und waren schon lange dem Christentum zugetan (5, 12). Sie hatten aber schon große Bedrängnis erlitten (10, 32—39) und lebten noch fortwährend unter schwerem Druck (12, 1 7); war es auch bei ihnen selbst noch nicht bis zum Blutvergießen gekommen (12, 4), so hatten sie doch den Verlust ihrer Ehre und ihrer Güter erlitten (10, 33 34). Alle diese Einzelheiten weisen nach Palästina; hier hatte seit dem Tode des hl. Stephanus die Feindseligkeit und die Verfolgungssucht der Juden nicht nachgelassen (Apg. 8, 1; 9, 2; 12, 1—3; 21, 27 ff), und das Beispiel ihrer Vorsteher lehrte die Christen, sich aufs Äußerste bereit zu halten (Hebr. 13, 7; 12, 4). Daher konnte der hl. Paulus den Thessalonichern gerade die Kirche in Judäa als ein Beispiel dessen anführen, was Christen von ihren Stammesgenossen zu erleiden hätten (1 Thess. 2, 14 15). Speziell an die Christen in Jerusalem kann aber der Brief nicht gerichtet gewesen sein; denn abgesehen davon,

daß sonst gewiß irgend eine Erwähnung der heiligen Stadt darin vorkäme, kann auf diese, für welche in der ganzen Welt gesammelt wurde (Apg. 11, 29; 24, 17. Gal. 2, 10. 1 Kor. 16, 3. 2 Kor. 8, 11. Röm. 15, 25—31), die Ermahnung διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες (6, 10) nicht recht passen, wenn auch nicht gerade alle Christen zu Jerusalem arm waren, und wenn auch διακονεῖν nicht bloß „mit Geld unterstützen" heißt. Es sind demnach unter den Hebräern, an welche der Brief gerichtet ist, die vielen Christen zu verstehen, welche „durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria" (Apg. 9, 31) verbreitet waren. Diese alle hatten bisher ihr Oberhaupt und ihre Stütze an dem hl. Jakobus gehabt, dessen Einfluß außerordentlich groß war, so daß die Pharisäer fürchteten, durch denselben werde das ganze Volk christlich werden (Eus., H. E. 2, 23, 9; XX 200). Mit seinem Tode wurde die Treue dieser Christengemeinden auf eine harte Probe gestellt, und hierin ist die Veranlassung zu dem in Rede stehenden Briefe zu suchen. Ausführlicheres s. bei Langen, Die ersten Leser des Hebräerbriefes, Tüb. Theol. Quartalschrift 1863, S. 379 ff. Zahn, Einl. II 142 ff (auch Harnack, vgl. Belser, Einl. 611 f) sucht die judenchristlichen Leser des Hebräerbriefes in Rom, speziell in Italien: Paulus habe der Gefahr vorbeugen wollen, daß sie dem Unglauben anheimfielen. Dagegen Belser, Einl. 603 ff. Vgl. für das Folgende besonders Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg i. B. 1905.

612. Die Christen in Palästina hatten mit dem hl. Jakobus die hauptsächlichste Schutzwehr verloren, welche sie vor der Gefahr, ins Judentum zurückzufallen, behütete. War diese Gefahr schon während dessen Lebzeiten eine überaus nahe gelegene gewesen, so ward sie nach seiner Ermordung durch die Vorgänge in der Kirche zu Jerusalem um so drohender. Der Brief an die Hebräer ist daher ein Ermunterungsschreiben, durch welches die palästinensischen Christen in ihrer Treue gegen das Christentum bestärkt werden sollten.

Der Verfasser selbst nennt sein Schreiben (13, 22) einen λόγον παρακλήσεως. Dies wird von den alten Übersetzungen mit „Trostschreiben" (It. verbum solatii, Pesh. ܡܠܬܐ ܕܒܘܪܝܐ, Aeth. kāla tĕmĕhĕrāt, Arm. mchitharuthean) wiedergegeben. Da aber für ein Trostwort nicht gerade eine solche Bitte um Aufnahme nötig erscheint, wie die Stelle enthält, so wird λόγος παρακλήσεως jetzt gewöhnlich als „Ermahnungsschreiben" verstanden, eben als eine Ermahnung, beim Christentum auszuhalten; die beiden Bedeutungen liegen indes nicht weit auseinander. Wenn einmal ein innerer Kampf zwischen der Anhänglichkeit an das Christentum und dem Zuge zum Judentum da war, so war die Ermahnung, den letzteren zu bekämpfen, auch zugleich ein Trost, weil sie die Nichtigkeit der Erwägungen dartat, welche den Kampf hervorriefen. Ein solcher Kampf nun war in Palästina durch die Verhältnisse der beiden Religionen sehr nahe gelegt. Das Judentum war mit äußerem Prunk und sinnfälligen Zeremonien umgeben, durch welche im herodianischen Tempel ein großer Pomp entfaltet wurde; der Gottesdienst in demselben war etwas der morgenländischen Anschauung ganz Entsprechendes und durch jahrhundertelange Tradition geheiligt. Im Gegensatz hierzu mußten die Christen die heiligen Geheimnisse in der Stille, in Privathäusern, mitunter im Dunkel der Nacht feiern und ihr Heiligstes sorgfältig den Blicken zu entziehen suchen. Das Judentum ferner beging großartige Feste, welche nationalen Charakter trugen und die Bewohner des ganzen Landes an seinem Mittelpunkt zu Jerusalem vereinigten. Bei der allgemeinen Festfreude waren die Christen ausgeschlossen, weil sie die Ursache der Feier als etwas Überlebtes ansehen

mußten. Dazu kam, daß der Haß der Pharisäer schließlich den Christen den Zutritt zum Tempel wehrte; vom hl. Jakobus wird es nur als Ausnahme berichtet, daß man wegen allgemein gezollter Achtung ihn im Tempel beten ließ. Dieses Vorgehen gegen die Christen war nur um einen Schritt von der völligen Exkommunikation entfernt, welche die Betroffenen, insofern der Mosaismus auch eine bürgerliche Einrichtung war, um den Genuß der notwendigsten Rechte brachte. Unter solchen Umständen mußte für eine Minorität notwendig die Wehmut entstehen, nicht an den Gütern der Majorität teilnehmen zu können, und die Versuchung, sich durch Anschluß an dieselbe aller Bedrückung, Zurücksetzung und Verfolgung von seiten derselben zu entziehen, lag nahe genug. Indes wurden die palästinensischen Christen vor allen schwachen Gedanken, welche in dieser Hinsicht bei ihnen aufsteigen konnten, durch das Ansehen und den Einfluß des hochverehrten Bischofs Jakobus, des Apostels und Verwandten Jesu, gesichert, und in dieser Hinsicht war er in Wirklichkeit, wie Paulus (Gal. 2, 9) ihn nennt, eine Säule der Kirche. Dies ward anders, als Jakobus dem jüdischen Fanatismus zum Opfer gefallen war. Jetzt war für die Überzeugung der Judenchristen eine wichtige Stütze geschwunden; schlimmer aber als dies waren die äußeren Einwirkungen, welche sich an diesen Verlust anknüpften. Nach Hegesipp nämlich, den Eusebius (H. E. 4, 22, 5; XX 380) anführt, erhob sich bei der Wahl des neuen Bischofs Simeon ein Irrlehrer, der Stifter der späteren Ebioniten, und gewann dem rechtmäßigen Bischof gegenüber Anhänger, indem er die Äußerlichkeiten des Judentums in das Christentum einzuführen suchte: ein Verfahren, welches notwendig mit der Rückkehr in die Synagoge endigen mußte. Um dieselbe Zeit aber begannen mit dem Tode des Prokurators Festus die unseligen Gewalttaten des jüdischen Pöbels, welche als Einleitung zu der Erhebung gegen die Römer dienten. Bei denselben gerieten die Christen sozusagen zwischen Hammer und Amboß, und sie hatten schließlich nur zwischen dem verführerisch andringenden Judentum und endlosen Leiden zu wählen. Diese Lage der jüdischen Christen setzt der Hebräerbrief voraus, wenn er aus den tiefsten Gründen die Herrlichkeit der neutestamentlichen Religion gegenüber den alttestamentlichen Einrichtungen erörtert und zum Festhalten am Christentum ermuntert.

613. Der Inhalt des Hebräerbriefes läßt sich nicht so, wie der anderer Briefe, in einen belehrenden und einen ermahnenden Teil zerlegen. Abgesehen davon, daß die Ermahnung hier die Darstellung der Glaubenswahrheiten fortwährend beherrscht, wechseln paränetische Abschnitte dreimal mit lehrhaften ab, bis am Ende der Zuspruch als einziger Zweck des Briefes erscheint. 1. Im Anfang desselben wird als Thema die Erhabenheit der christlichen Offenbarung über die jüdische Heilsanstalt hingestellt (1, 1—3). Diese Erhabenheit wird 2. a) bewiesen durch die natürliche Erhabenheit Jesu über die Vermittler des alten Gesetzes (1, 4 bis 2, 18), woran sich b) die Ermahnung knüpft, einem solchen Mittler treu zu bleiben (3, 1 bis 4, 13). Als zweiter Beweis gilt 3. a) die Erhabenheit des hohenpriesterlichen Amtes Jesu über das jüdische Hohepriestertum (4, 14 bis 5, 10); dieselbe will der Apostel ausführlicher darlegen, nachdem er b) erst seine eindringliche Ermahnung zur Beharrlichkeit im Christentum wiederholt hat (5, 11 bis 6, 20). Demgemäß entwickelt der Verfasser 4. a) ausführlich, wie unendlich hoch Jesus als der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs über dem jüdischen Hohenpriester nach der Ordnung

Aarons steht (7, 1 bis 10, 18). Hieran reiht sich wieder b) die Ermahnung, im Glauben an Jesu auch unter äußeren Leiden auszuhalten (10, 19 bis 39). Das Beispiel der Väter lehrt, 5. a) daß der Glaube alle Güter gewinnt und alle Leiden überwindet (Kap. 11); daher folgt b) eine abermalige, auf neue Beweggründe gestützte Ermunterung, den Glauben auch im Leiden zu bekennen (Kap. 12). Den Schluß machen 6. Ermahnungen zu den christlichen Tugenden, in welchen der Glaube sich bewährt, Warnungen vor den jüdischen Irrlehrern und briefliche Zulaten (Kap. 13).

Seiner Hauptabsicht nach berührt sich der Brief an die Hebräer sehr nahe mit dem an die Römer und dem an die Galater; in allen dreien soll gezeigt werden, daß das Heil nicht vom Gesetz, sondern von Christus durch den Glauben zu erwarten ist. Der Römerbrief faßt bei diesem Satz hauptsächlich das Sittengesetz oder den Dekalog ins Auge; der Galaterbrief kehrt sich gegen die Hoffnung auf die Beschneidung, der Hebräerbrief gegen das Vertrauen auf den Opferdienst im Tempel. Im ersten soll der innere Wert des Gesetzes, im zweiten sollen seine Zeremonien, im dritten seine Liturgie ins rechte Licht gestellt werden; daher wird Christus den Römern als Prophet, den Galatern als König, den Hebräern als Hoherpriester vorgeführt.

Bemerkenswert ist, daß der Brief an die Hebräer nicht sowohl Lehre als Beherzigung enthält; er will keine neue Wahrheit mitteilen, sondern nur Konsequenzen aus der schon gelehrten und erkannten Wahrheit ziehen, so daß er in vollem Sinne λόγος παρακλήσεως ist. Da die Veranlassung den Empfängern bewußt genug ist, so führt das Schreiben die Leser sogleich mitten in den zu behandelnden Gegenstand.

1. Der Anfang des Briefes stellt in großen Zügen schon den ganzen Inhalt des Briefes dar: über allen früheren Offenbarungen steht die letzte, welche durch den eingeborenen Sohn Gottes geschehen ist, 1, 1—3.

2. a) Jesus ist unendlich über die Engel erhaben [welche das alte Gesetz vermittelt haben (Apg. 7, 53) und von den jüdischen Irrlehrern als Mittelwesen zwischen Gott und der Menschheit hingestellt werden]; dies zeigt schon das Alte Testament, V. 4—14. Darum müssen wir fest an der Lehre Jesu halten; denn wenn schon das durch Engel verkündigte Gesetz nicht ohne Strafe verletzt werden konnte, wie werden wir der Strafe entgehen, wenn wir die Lehre verlassen, welche der Herr selbst gepredigt hat, und welche noch heute von Gott durch Wunder und Geistesgaben bestätigt wird? 2, 1—4. Nicht den Engeln, welche das Gesetz verkündigt haben, sondern diesem Herrn Jesu ist die Herrschaft in dem kommenden Reich Gottes übergeben, V. 5—8. Noch zwar sehen wir nicht, daß alles schon ihm untertan ist, aber wir schauen bereits den Anfang seiner Herrlichkeit; er, welcher im Todesleiden unter die Engel erniedrigt wurde, ist nun im Himmel mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt, V. 9. Er, welcher durch seine Menschwerdung eins mit den Menschen wurde und durch sein Leiden den Menschen als seinen Brüdern das Heil erwarb, wird schon jetzt in Mitte der Kirche mit Lobpreis geehrt, V. 10—13. Dieser Erlöser mußte Fleisch und Blut annehmen, da er nicht kam, um Engel zu erlösen, sondern um Menschen aus der Herrschaft des Todes zu retten; er hat sich in allem den Menschen gleich gemacht, um alle Schäden der menschlichen Natur aus eigener Erfahrung kennen zu lernen und so in vollem Sinne stellvertretender Hoherpriester sein zu können, V. 14—18.

b) Dieser Hohepriester unseres Bekenntnisses ist wenigstens ebenso hoch zu schätzen wie Moses, da er ebenso treu ist, wie dieser war; er ist aber noch höher zu schätzen, unendlich höher, so wie der Meister höher zu schätzen ist als sein Werkzeug und der

Sohn des Hauses höher als der Diener in demselben, 3, 1—6. Darum sollen die Leser sich die Warnung des Psalmisten zu Herzen nehmen und nicht ungläubig werden, wie ihre Väter in der Wüste, die dafür in der Wüste sterben mußten und in das Land der Ruhe nicht eingingen, V. 7—19. Wie ihnen, so ist auch uns eine Ruhe verheißen, aber nur, wenn wir glauben. Diese Ruhe ist die ewige Ruhe bei Gott, von welcher Gen. 2, 2 und Ps. 94, 11 die Rede ist, und welche demnach noch zu erwarten steht; in diese müssen wir uns beeilen, durch den Glauben einzugehen, 4, 1—11; denn das Drohwort Gottes gegen die Ungläubigen ist kein toter Schall, sondern wird seine lebendige Kraft in furchtbarem Gericht zeigen, V. 12 u. 13.

3. a) Um so mehr sollen sie am christlichen Glauben festhalten, weil das Hohepriestertum des menschgewordenen Gottessohnes so viel gnadenreicher ist als das alttestamentliche, zumal da der neue Hohepriester Jesus ebenso mächtig als barmherzig ist, V. 14—16. Alle die Kennzeichen, welche der irdische Hohepriester an sich trägt, nämlich, daß er als Mensch Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, daß er Mitgefühl wegen eigener Schwachheit trägt, daß er von Gott berufen ist — die trägt auch Jesus Christus an sich, 5, 1—4. Er war von Gott berufen, kannte die menschliche Schwachheit, wie sein Todeskampf am Ölberg beweist, und ward durch seinen Gehorsam unser vollkommenster Mittler als der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, V. 5—10.

b) Hierüber hat der Verfasser geheimnisvolle Dinge mitzuteilen, muß aber fürchten, daß er schwer verstanden werde, weil seine Leser nicht im Verhältnis zu der langen Zeit, seitdem sie Christen geworden, auch an Einsicht und Vollkommenheit gewachsen sind, V. 11—14. Gleichwohl will er sie als Fortgeschrittene betrachten und über die Anfangsgründe der christlichen Lehre kein Wort verlieren, 6, 1—3. Denen, welche wieder abgefallen sind, nachdem sie Christen gewesen, ist ja doch nicht zu helfen; sie verfallen dem Gerichte, V. 4—8. Seine Leser aber haben sich trotz aller Schwachheit durch ihre guten Werke die Auserwählung verdient, und er will sie nur ermutigen, bis ans Ende zu beharren, V. 9—11. Mögen sie daher den Glauben und die Geduld derer nachahmen, welche vor ihnen die ewigen Güter gewonnen haben! Abraham erhielt die Verheißung derselben von Gott unter einem Eidschwur und erlangte die Erfüllung nur durch geduldige Hoffnung. Die Verbindung von Verheißung und Eid sollte nicht bloß für Abraham, sondern auch für uns der Grund zu der unwandelbaren Zuversicht werden, daß wir bis ins Allerheiligste Gottes eintreten werden, zumal da Jesus, der ewige Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, uns dorthin schon vorangegangen ist, V. 12—20.

4. a) Die erhabene hohepriesterliche Würde Jesu Christi ist schon durch den Typus Melchisedechs vollkommen zu erschließen. Dieser war „König der Gerechtigkeit" und „König des Friedens", eine unvermittelt auftretende Persönlichkeit ohne Vergangenheit und ohne Zukunft. Er erhielt von Abraham den Zehnten, obwohl er ein Fremder war, und segnete Abraham, obwohl dieser die Verheißung hatte, 7, 1—6. Folglich muß das levitische Priestertum geringer an Wert sein als das des Melchisedech [und als das christliche, das dadurch vorbedeutet wurde], V. 7—10. Die hohe Würde des christlichen Priestertums ist auch schon durch seine Einsetzung überhaupt verbürgt; denn wenn es nicht einen Fortschritt bedeutete, warum wäre die Ordnung Aarons abgeschafft worden, und warum wäre das Priestertum vom Stamme Levi zum Stamm Juda übergegangen? Es ist hierin ein doppelter Fortschritt zu erkennen, weil das Gesetz selbst, dem das Priestertum dient, durch etwas Höheres ersetzt werden sollte, V. 11—14. Dies erhellt noch mehr daraus, daß der neue Hohepriester nicht nach einer bestehenden menschlichen Ordnung, sondern nach ewigem Ratschluß zu seiner Würde gelangt ist und darum ein ewiges Priestertum besitzt; denn die zeitliche levi-

tische Ordnung konnte keine Entsündigung verschaffen und mußte darum durch eine höhere, zu ewiger Hoffnung berechtigende Ordnung ersetzt werden, V. 15—19. Auch dies ist ein Vorzug des neuen Priestertums, daß es durch Eidschwur bekräftigt ist, was das levitische Priestertum sich nicht rühmen kann zu sein, V. 20—22. Ferner mußten die Träger des alttestamentlichen Priestertums als sterbliche Menschen oft wechseln; hier ist nur ein einziger, ewig bleibender Hoherpriester, V. 23—25. Was aber über alles geht, so haben wir im Christentum als Mittler einen Hohenpriester, der keine eigenen Sünden zu büßen hat, wie der jüdische, sondern die Vollkommenheit selbst ist, V. 26—28. Kurz zusammengefaßt also, haben wir einen Hohenpriester, der sowohl nach seiner persönlichen Beschaffenheit als nach seiner Opferstätte und seiner Opfergabe unendlich über das irdische Priestertum erhaben ist, 8, 1—3. Dieses ewige Hohepriestertum kann nicht [wie die judaisierenden Irrlehrer wollen] mit dem levitischen amalgamiert werden; die Wirklichkeit schließt den Schatten aus, V. 4 u. 5. Eben wie die Wirklichkeit zum Schatten, so verhält sich der Neue Bund Christi zu dem Alten Bunde, sonst hätte der eine nicht durch den andern ersetzt werden müssen, V. 6 u. 7. Schon bei dem Alten Bunde hat Gott immer einen höheren, vollkommeneren im Auge gehabt, einen Bund der Liebe, der gerade, weil er ein neuer war, den vorhandenen abrogieren mußte, V. 8—13. Was nun die Opferstätte betrifft, so hatte auch der Alte Bund eine liturgische Ordnung und ein Heiligtum mit reicher Ausstattung; aber die Priester konnten nur die erste Abteilung desselben betreten, der Hohepriester nur einmal im Jahr unter Blutvergießung in die zweite kommen; dies deutete an, daß im Alten Bunde der Zugang zu Gott und der höheren Wahrheit noch nicht offen stand. Alles war nur vorbildlich, und die liturgischen Handlungen konnten eine innere Reinigung nicht bewirken, sondern nur als nötig darstellen, 9, 1—10. Dagegen ging Jesus durch Vergießung seines eigenen Blutes ein für allemal in das himmlische Heiligtum ein, das damit für immer geöffnet wurde. Denn wenn schon das Blut der Opfertiere eine äußere Reinheit bei den über ihnen Stehenden bewirken konnte, um wie viel mehr kann das Blut Jesu Christi die unter ihm Stehenden reinigen und begnadigen! V. 11—14. Darum ist Jesus der Mittler des Neuen Testamentes; er hat den Tod, welcher als Strafe der Sünde gekommen war, auf sich genommen und durch dieses Opfer für uns das ewige Leben gewonnen. [Darum ist der Neue Bund sein Testament an uns.] Wie nun ein Testament, wodurch man sein Eigentum den Erben hinterläßt, erst nach dem Tode des Erblassers Rechtskraft erlangt, so mußte Jesus erst den blutigen Tod erleiden, um den Berufenen die Verheißung des ewigen Lebens hinterlassen zu können, V. 15—17. Darauf deutete schon im Alten Testamente die Einrichtung hin, daß nichts ohne Besprengung mit Blut verrichtet wurde, V. 18—22. Was aber hier sinnbildlich war, das mußte bei Jesus Wahrheit sein, weil er auch nicht in ein typisches Heiligtum, sondern in die ewige Gottesverehrung einging, V. 23 u. 24. Darum brauchte er auch nur einmal, nicht wiederholt, wie der jüdische Hoheprieſter, sein blutiges Opfer darzubringen; kommt er wieder, so kommt er nicht zum Opfer, sondern zur Vollendung der Seinigen, V. 25—28. Gerade die stete Wiederholung der Opfer im Alten Testamente zeigt, daß die Einrichtungen des Gesetzes nur Schatten sind und keine Wirklichkeit haben; wenn die Opfer hätten die Sünde wegnehmen können, so hätten sie ja nicht so oft wiederholt zu werden brauchen, 10, 1—3. Blut von Tieren kann auch nach innerlicher Unmöglichkeit nicht entsündigen; darum beteuert der Heiland schon nach Ps. 39, 7, daß vor Gott nicht Schlachtopfer Wert haben, sondern das Opfer des Gehorsams und seine eigene Hingabe, V. 4—9. Während daher der jüdische Priester immer von neuem zum Opfer kommen muß, hat Jesus nach einmaligem Opfer den Thron zur Rechten des Vaters eingenommen, V. 10—14. Dem-

entsprechend wird an der Stelle Jer. 31, 31—34 ein Bund verheißen, der endgültige Verzeihung bewirkt, V. 15—18.

b) Da wir nun als Christen eine solche Gewißheit haben, durch das Blut Jesu der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, so laßt uns dem treu bleiben, der uns treu bleibt, und nicht wie andere wieder dem Judentum zufallen, sondern mutig in den Leiden ausharren. Ohnehin kann die Entscheidung nicht mehr lange ausbleiben, V. 19—25. Ein Abfall vom Christentum ist eine Bosheitssünde, die durch nichts entschuldigt werden kann; wenn aber schon der Abfall vom mosaischen Gesetz so schrecklich gestraft wurde, wie Deut. 17, 2 bestimmt ist, welche Strafe wird erst dem zu teil werden, der seine christliche Überzeugung verleugnet! V. 26—31. Schon haben sie im Leiden eine Krone gewonnen; wie schlimm wäre es, wenn sie diese einbüßen sollten! Also Geduld; nur im standhaften Glauben ist Heil, V. 32—39.

5. a) Wer aber glauben will, der muß sich eben bescheiden, nicht zu sehen; alle die großen Männer, welche die Geschichte des Alten Bundes nennt, haben ihr Heil erlangt, indem sie auf die eigene Erkenntnis verzichteten und Gottes Wahrheit anbeteten, 11, 1—32. Durch den Glauben haben sie die Welt überwunden und allen Leiden getrotzt, V. 33—38. Und doch haben sie damals noch nicht in den Genuß der verheißenen Güter eintreten können, sondern darauf bis zu unseren Zeiten warten müssen, während uns der Lohn so nahe winkt, V. 39—40.

b) Nicht bloß eine solche Wolke von Vorbildern, sondern noch mehr das Beispiel Jesu Christi selbst ermahnt die Leser, im Kampf und im Leiden auszuhalten, 12, 1—3. Noch haben sie nicht bis aufs Blut gekämpft, und sie vergessen, daß die Züchtigung ein Beweis von der Liebe des Vaters und von echter Kindschaft ist, V. 4—8. Haben sie von den leiblichen Eltern die Züchtigung ehrerbietig hingenommen, um wieviel mehr sollen sie es von Gott, der nicht, wie Menschen, nach Gutdünken, sondern nur nach erhabenster Weisheit die Züchtigung verhängt; sie müssen dabei an die Frucht, nicht an den Schmerz des Augenblicks denken, V. 9—11. Darum sollen sie sich aufraffen, entschieden sein, die christlichen Tugenden üben und keinen Verführer unter sich dulden, V. 12—15; sie sollen nicht ihre Auserwählung verscherzen wie Esau, V. 16 u. 17. Denn sie sind nicht in einen äußerlichen Bund eingetreten, wie die am Sinai, sondern in die Zugehörigkeit zu Gott und seinen Heiligen. Wenn aber schon die, welche auf die Stimme Gottes im Alten Bunde nicht hören wollten, dem Gericht anheimfielen, um wieviel mehr die, welche im Neuen Bunde die Stimme Gottes verschmähen! Denn Gott straft wie ein zehrendes Feuer, V. 18—29.

6. Sie sollen aber auch ihre Treue gegen das Christentum im Leben beweisen durch Bruderliebe, Gastfreundschaft, Sorge für die Gefangenen, Ehrbarkeit, Genügsamkeit, Pietät gegen die geistlichen Obern, 13, 1—7. Wie Jesus unwandelbar ist, so sollen auch sie unwandelbar ihm treu bleiben und sich nicht verleiten lassen, an den Opferspeisen der Juden teilzunehmen. Sie haben ja selbst eine Opferspeise, an der die Juden nicht teilnehmen dürfen, und in dieser Hinsicht hat gerade das Gesetz eine Scheidung angeordnet. Denn die Leiber der Tiere, deren Blut der Hohepriester in das Allerheiligste trug, mußten außerhalb des Lagers und der Stadt verbrannt werden, und die Juden durften daran keinen Teil haben. Jesus nun hat vor der Stadt gelitten, und so kann von seinem Opfer keiner genießen, der am jüdischen Opferdienst noch teil hat; vielmehr, wer von der Opferspeise Jesu genießen will, der muß sich vom Judentum absondern. Bringt dies Leiden, so tragen wir dieselbe Schmach wie Jesus und wissen, daß wir nicht mit der Gegenwart, sondern mit der Zukunft zu rechnen haben, V. 8—14. Mögen sie also ihren Glauben sowohl mit dem Munde als mit guten Werken bekennen und die Priester [als die Vertreter ihrer Überzeugungen] ehren, V. 15—17. Mögen sie auch für den Absender beten, damit

er bald wieder bei ihnen sein könne, V. 18 u. 19. Friedenswunsch und Empfehlung. Nachricht über Timotheus. Grüße. Amen, V. 20—25.

614. Ein solcher Inhalt gehört ganz in den Kreis der Bestrebungen, welche die Tätigkeit des hl. Paulus in Anspruch genommen haben. Es muß daher von vornherein als wahrscheinlich erscheinen, daß der Brief an die Hebräer auf diesen Apostel als Urheber zurückzuführen ist.

Die beiden Briefe an die Galater und an die Römer zeigen hinreichend, daß die Predigt des hl. Paulus vor allem darauf ausging, den Glauben an Jesum Christum als Mittel zur Seligkeit darzustellen. Ausdrücklich formuliert er dahin den Zweck seiner Predigt (Röm. 1, 5; 3, 28; 5, 1. Gal. 2, 16), so daß er kurz sagen kann, er predige Jesum Christum (1 Kor. 1, 23. 2 Kor. 1, 19). Nichts anderes will aber auch der Brief an die Hebräer; in demselben wird der Glaube an Jesum als Mittel zum Heile dargestellt, und es predigt der Verfasser einzig Jesum Christum als Gottessohn und als Hohenpriester. Bei seiner Predigt nun besaß Paulus eine bewunderungswürdige Fertigkeit, sich dem geistigen Standpunkte und der Fassungskraft seiner Zuhörer anzupassen (vgl. Apg. 17, 22 ff; 22, 3; 23, 6; 24, 10). Diese nämliche Kunst übt auch der Verfasser des Hebräerbriefes, indem er sich ganz in die Anschauungen der jüdischen Christen hineindenkt; statt ihre Hinneigung zum jüdischen Gesetz zu strafen, gesteht er ihnen alles zu, woran ihr Herz hing, Opfer und Versöhnungstage, Schlachtaltäre und Hohepriester, und zeigt nur, daß sie alles dies im Christentum viel vollkommener besitzen. So wie nun Jesus Christus der erste und der letzte Gedanke des hl. Paulus ist und der heiligste Name Jesu in seinen Briefen unzähligemal wiederkehrt, so erscheint ihm auch das ganze Alte Testament nur als ein einziger Typus für Jesum und seine Gnadenanstalt (Röm. 10, 6 7. 1 Kor. 5, 7; 10, 1 ff. 2 Kor. 3, 14. Gal. 4, 22). Diese nämliche Auffassung des Alten Testamentes liegt der Beweisführung im Hebräerbrief zu Grunde und bildet einen wesentlichen Bestandteil des Inhaltes. Sonach gehört der Hebräerbrief ganz in den Gedankenkreis, aus welchem heraus der hl. Paulus seine Wirksamkeit führte, und die Kenntnis des Inhaltes legt von selbst den Gedanken nahe, daß das Schriftstück diesem Apostel seinen Ursprung verdankt. Dies wird schon von Origenes bestätigt (Eus., H. E. 6, 25, 12; XX 584): τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. Mit Recht ist auch darauf hingewiesen worden, in wie manchen eigentümlichen, namentlich bildlichen Ausdrücken sich der Hebräerbrief mit den unzweifelhaft von Paulus herstammenden Briefen berührt: so in der Bezeichnung von Gottes Wort als einem Schwert (Hebr. 4, 12 und Eph. 6, 17), von der Milch für die Anfänger und härterer Speise für die Fortgeschrittenen (Hebr. 5, 13 14 und 1 Kor. 3, 1 2; 14, 20) u. a.

615. Äußerlich aber unterscheidet der Hebräerbrief sich sehr von allen paulinischen Schreiben. Die Verschiedenheit entsteht bei jenem vor allem durch den Mangel der brieflichen Form und der dialektischen Entwicklung, durch den Charakter der Abhandlung, durch die Art, wie das Alte Testament angeführt wird, durch die rein griechische Diktion und den abgerundeten Satzbau. Diese Verschiedenheit hat auch zur Folge gehabt, daß der Brief im Kanon jetzt unter den Briefen des hl. Paulus an letzter Stelle steht.

Schon oben § 611 ist hervorgehoben, daß dem Schriftstück die zu einem Briefe notwendige Adresse fehlt, und daß bloß der Schluß (13, 22 ff) ihm den Charakter

eines solchen gibt. Es fehlt aber auch, durchaus gegen die damalige Sitte, der Name des Absenders, der in den 13 Briefen des hl. Paulus ausnahmslos an der Spitze steht. Eine formelle Übereinstimmung mit den paulinischen Briefen kann bloß in der Hinzufügung des Segenswunsches (13, 25) gefunden werden. Dagegen finden sich hier nirgends die dialektischen Formeln, durch welche der Briefstil des Apostels Paulus so lebendig charakterisiert wird: τί οὖν; τί γάρ; τί οὖν ἐροῦμεν; ἐρεῖς οὖν· ἀλλ' ἐρεῖ τις· τοῦτο δὲ λέγω· τί λέγει γραφή u. dgl. Vielmehr schreitet die Darstellung in größter Ruhe nach einem vorher angelegten Schema fort, und nirgendwo ist, wie sonst bei Paulus, über der Wärme und Begeisterung des Augenblicks der Faden regelrechter Entwicklung außer acht gelassen. Dem Leser bleiben auch keine solche Zwischengedanken hinzuzufügen, wie sie Paulus so oft in der Fülle und Klarheit seiner Anschauung überspringt. Man könnte das Schriftstück eine regelrecht angelegte Abhandlung nennen, wenn es eine Einleitung hätte; allein gerade die Art und Weise, wie der Absender seine Leser mitten in die Sache hineinführt, unterscheidet den Hebräerbrief durchaus von den andern Schreiben des hl. Paulus, der seinen Ausführungen immer eine vorbereitende Gedankenreihe voraufschickt. Bemerkenswert ist ferner ein Unterschied in Behandlung der alttestamentlichen Bibelstellen. Im Hebräerbrief erscheint bei denselben, wenn sie nicht ohne Anführung in den Text verwebt sind, immer Gott selbst (1, 6; 10, 30), der Sohn Gottes (2, 12 13; 10, 5—9), der Heilige Geist (3, 7; 10, 15) als Subjekt der Anführung, auch wo von Gott in der dritten Person gesprochen wird, wie 1, 7; 4, 4; 7, 21; nie steht die Schrift als Subjekt, wie bei Paulus gewöhnlich ist: γέγραπται, ὡς γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον, λέγει ἡ γραφή. Dabei ist im Hebräerbrief für die angezogenen Stellen ausnahmslos der Septuagintatext, und zwar nach geschriebener Vorlage, gebraucht, während der hl. Paulus auch den hebräischen Text kennt und selbständig übersetzt oder die Septuaginta aus dem Gedächtnis zitiert (vgl. z. B. Ps. 109, 1 in den Anführungen Hebr. 1, 13 und 1 Kor. 15, 25; Ps. 39, 7 macht Hebr. 10, 5 ff die Beweisführung nur nach dem griechischen Text möglich). Dieser Umstand, der einen Nichtjuden als Verfasser vermuten läßt, hängt zusammen mit dem eigentümlichen Sprachcharakter, welchen der Hebräerbrief zeigt. Ist nämlich der Hebräerbrief, wie alle hellenistische Literatur, auch nicht ganz frei von sog. Hebraismen, z. B. 4, 12, so sind diese hier doch äußerst selten und zum Teil sogar als solche bezeichnet, wie 9, 2 3; sonst ist der sprachliche Ausdruck rein griechisch und kann eher klassisch als hellenistisch heißen. Daher stehen im Hebräerbrief nicht weniger als 141 Wörter, welche sonst im Neuen Testamente gar nicht vorkommen, so daß derselbe innerhalb des letzteren ein ganz eigenes Sprachgebiet bildet. Von Wörtern, welche auch sonst vorkommen, sind die Zeitwörter auf ίζω (ἀνακαινίζω, ἀναλογίζομαι, ἀνταγωνίζομαι, ἐγκαινίζω, ἐνυβρίζω, καταγωνίζομαι, καταρτίζω, μερίζω, παραδειγματίζω, πρίζω, προσοχθίζω, ῥαντίζω, τραχηλίζομαι, τυμπανίζω) und die entsprechenden Substantiva auf σις (ἀθέτησις, ἄθλησις, αἴνεσις, ἀνάμνησις, ἀπόλαυσις, βεβαίωσις, διόρθωσις, ἔκβασις, θέλησις, κατάπαυσις, λύτρωσις, μετάθεσις, πρόσχυσις, στάσις, ὑπόστασις) so häufig, daß auch dadurch ein besonderer Sprachcharakter gebildet wird. Wie dann lange, zusammengesetzte Wörter häufig sind (πολυμερῶς, πολυτρόπως, ἀπαύγασμα, κεκληρονόμηκεν, μισθαποδοσία, συνεπιμαρτυροῦντος bloß in den wenigen Textworten Kap. 1 u. 2, ferner ἀγενεαλόγητος, αἱματεκχυσία, ἀντικαθιστάναι, ἐπεισαγωγή, μετριοπαθεῖν, συγκακουχεῖσθαι), so zeigt sich auch in der Wortverbindung und Konstruktion eine geruhige Breite, welche von der ungeduldigen Kürze des hl. Paulus leicht zu unterscheiden ist (s. 1, 3, namentlich ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς). Endlich ist der Satzbau im Hebräerbrief regelrecht, überlegt und kunstgemäß, ganz anders wie sonst in den paulinischen Briefen, deren Satzgefüge so viel hinzuzudenken läßt; man sieht leicht, daß dort mit

rhetorischer Schulung gearbeitet, hier aus der Fülle des Herzens diktiert ist. Auch diese Eigentümlichkeit des Hebräerbriefes hebt schon Origenes hervor, wenn er sagt (Eus., H. E. 6, 25, 11; XX 584): ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλ' ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν.

616. Die beiden angeführten Tatsachen sind schon in alter Zeit so vermittelt worden, daß die Veranlassung und Absendung des Hebräerbriefes dem hl. Paulus, die Ausarbeitung aber einem seiner Schüler zuzuschreiben sei. Dies ist das Richtige über den Ursprung des Briefes. Wahrscheinlich war es der hl. Klemens von Rom, der den Gedanken des Apostels die vorliegende Form gab.

Zu der angegebenen Folgerung sieht sich bereits Origenes genötigt (a. a. O. 13): Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος [τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος] τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Der nämlichen Überzeugung war Klemens von Alexandrien gefolgt, wenn er die Ansicht aussprach, der Hebräerbrief sei von Paulus hebräisch verfaßt und von Lukas ins Griechische übersetzt worden (Eus., H. E. 6, 14, 2; XX 549): καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν Πράξεων. Die hier behauptete Übereinstimmung im Ausdrucke des Hebräerbriefes und der Apostelgeschichte ist jedenfalls nicht so bedeutend, daß daraus eine solche Folgerung gezogen werden dürfte; Eusebius (H. E. 3, 38, 2; XX 293) nennt als Übersetzer den hl. Klemens und macht für diesen den nämlichen Grund geltend, welchen Klemens für Lukas anführt. Immerhin aber ward die Meinung von der hebräischen Abfassung des Briefes durch Paulus sehr oft im Mittelalter wiederholt und fand bis in die neueste Zeit ihre Vertreter; vgl. Hier., De vir. ill. 5 (XXIII 617). Theodoret., Arg. in Ep. ad Hebr. (LXXXII 677). Euthal., Arg. in Ep. ad Hebr. (LXXXV 776). Io. Damasc., In Ep. ad Hebr. 13, 25 (XCV 997) u. v. a.; ferner die bei Bleek, Versuch einer vollst. Einl. in den Brief an die Hebräer (Der Brief an die Hebräer erläutert I), Berlin 1828, 8—9, genannten Namen und aus jüngster Zeit besonders Biesenthal, Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer, Leipzig 1878, in welchem Buche ebenso, wie in Delitzschs hebräischer Übersetzung des N. T., auf praktischem Weg die Ansicht widerlegt worden ist, der Text des Hebräerbriefes lasse sich in hebräischer Sprache nicht wiedergeben. Trotz alledem ist es einleuchtend, daß der Brief uranfänglich griechisch niedergeschrieben worden ist. Zuerst läßt das Bedürfnis der Empfänger dies erwarten; denn wenn der hl. Jakobus an die nämlichen Christen griechisch geschrieben hat, so müssen die Sprachverhältnisse damals den Gebrauch des Griechischen gefordert haben. Daß Paulus jemals hebräisch geschrieben habe, ist ganz ohne äußeren Anhalt. Obwohl daraus nicht folgt, daß er nicht in einem Einzelfall eine Ausnahme gemacht, so war doch jedenfalls die griechische Bildung bei ihm so vorherrschend, daß er an Gemeinden, bei denen die griechische Sprache verständlich war, nicht würde hebräisch geschrieben haben. Entscheidend ist aber der Text des Hebräerbriefes. Wenn auch die Etymologien 7, 2 vom Übersetzer herrühren könnten, so schließt doch die Verwendung, welche 9, 15 ff von dem Worte διαθήκη, testamentum, gemacht wird, den Gedanken an eine Übersetzung und ein

hebräisches Original aus. Es bleibt daher nur die Ansicht zu Recht bestehen, daß Paulus den Hebräerbrief durch einen andern in griechischer Sprache habe aufsetzen lassen. Wer dieser Schreiber oder Ausarbeiter gewesen, wird auf Grund von Vermutungen verschieden angegeben. Hierbei brauchen die Ansichten Neuerer, welche Apollos oder Silas als Ausarbeiter nennen, nicht berücksichtigt zu werden (vgl. Holtzmann, Einl. 301). Die Unterschriften in jüngeren Handschriften, welche Timotheus als den Schreiber des Briefes nennen, sind nur aus 13, 23 hergeleitet und können den Wert einer Tradition so wenig haben wie das dabeistehende ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας, das aus V. 24 stammt (vgl. Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., II 839). Tertullian (De pudic. 20; II 1021) bezeichnet Barnabas als den Verfasser, vgl. Hier., Ad Dard. ep. 129, 3 (XXII 1103); De vir. ill. 5 (XXIII 617); auch Ad. Maier glaubt (Einl. 385) diesen als Konzipient des Briefes ansehen zu müssen. Allein diese nur in der afrikanischen Kirche gehegte Meinung (siehe 1. II S. 38) ist bloß daraus zu erklären, daß derjenige Brief, welcher unter dem Namen des Barnabas zirkulierte, damals nur dem Namen nach in Afrika bekannt war und so eine Verwechslung bewirkte. Die durch Klemens von Alexandrien geäußerte Vermutung ist von manchen Späteren so umgedeutet worden, als sei Lukas der Ausarbeiter des Hebräerbriefes (vgl. Estius, Comment., ed. Mogunt. 1859, III 10; Döllinger, Christentum und Kirche 86; Belsheim, Veiledning 185). Es ist aber zu beachten, daß Klemens' Schüler Origenes die Meinung seines Lehrers nicht adoptiert, sondern (Eus., H. E. 6, 25, 14; XX 584) im Gegenteil erklärt: Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Er muß also Gründe gehabt haben, Klemens' bestimmt ausgesprochene Angabe über Lukas in Zweifel zu ziehen, und diese Gründe sind auch für unser Urteil entscheidend. Sonach bleibt nur noch ein einziger von Paulus' Schülern in Betracht zu ziehen, auf den anscheinend schon frühzeitig sich die meisten Stimmen vereinigt haben. Ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία, sagt Origenes (a. a. O.), ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν ὑπό τινων δέ, ὅτι Λουκᾶς κτλ. Unzweideutig gibt der hl. Hieronymus diesem Klemens den Vorzug, wenn er sagt (De vir. ill. 5; XXIII 617): Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, . . . creditur . . . vel Barnabae iuxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae iuxta quosdam, vel Clementis Romanae postea Ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. Dieselbe Ansicht hat Eusebius (H. E. 3, 38, 2; XX 293), wenn er Klemens auch nur als Übersetzer betrachtet. Richtig hebt nämlich Eusebius hervor, daß der erste Brief des hl. Klemens an die Korinther eine Menge Zitate aus dem Hebräerbrief enthalte und nach Inhalt und Ausdruck eine große Verwandtschaft mit demselben zeige. Dies wiederholt der hl. Hieronymus (De vir. ill. 15; XXIII 633): Clemens scripsit ex persona Romanae Ecclesiae ad Ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur; quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est. Beides weisen die Zusammenstellungen bei Kirchhofer 233 ff, Charteris 272 ff aufs augenscheinlichste nach, und diese Beobachtung haben auch alle diejenigen unter den älteren Schriftstellern gemacht, welche Klemens als Übersetzer des Briefes betrachten. Im Zusammenhang aller angeführten Tatsachen erscheint es daher als historisch gewiß, daß Paulus den Brief an die Hebräer durch Klemens nach seinen Angaben ausarbeiten ließ und in eigenem Namen abschickte. Daß er seinen Namen nicht an die Spitze des Schreibens stellte, erklären schon Pantänus, Klemens von Alexandrien

und manche andere vor Eusebius als einen Beweis von Paulus' Bescheidenheit und Pastoralklugheit (Eus., H. E. 6, 14, 3; XX 552). Dasselbe tut Hieronymus (De vir. ill. 5; XXIII 617), und gewiß läßt sich ein solches Verfahren aus den über Paulus bei vielen Judenchristen bestehenden Ansichten begreifen. Dabei ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Klemens seine Schrift schon 13, 21 mit dem Amen geschlossen und daß der Apostel die folgenden Verse mit eigener Hand hinzugesetzt hat.

Harnack („Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes", in Zeitschr. für die neutestamentl. Wissenschaft 1900, 1, 16—41) hält das Ehepaar Priscilla und Aquila für die Urheber des Hebräerbriefes. Dagegen Belser, Einl. 611 ff. Vgl. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer § 52.

617. Die Ausarbeitung durch einen andern und der Mangel von Paulus' Namen hat im Abendlande vereinzelte Zweifel gegen die kanonische Geltung des Hebräerbriefes hervorgerufen. Nichtsdestoweniger ist es allgemeine Tradition der Kirche gewesen, daß derselbe als paulinische Schrift und deswegen als kanonisch betrachtet werden müsse.

Tertullian ist der erste, welcher vom Hebräerbrief keinen andern Gebrauch machen will, als ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superinducere (De pudic. 20; II 1021). Dies ist das einzige Mal, daß er den Hebräerbrief wörtlich zitiert; in der Schrift aber, in welcher diese Stelle vorkommt, kann Tertullian nicht mehr als Zeuge für die katholische Lehre anerkannt werden. In den Schriften aus seiner früheren Periode finden sich wiederholt Ausdrücke, welche als Reminiszenzen an den Hebräerbrief betrachtet werden müssen und dessen kanonische Geltung voraussetzen, so Adv. Iud. 2 14 (II 600 640). Der hl. Cyprian zitiert den Hebräerbrief nirgends und sagt (De exhort. mart. 11; IV 668): apostolus Paulus . . . ad septem ecclesias scribit. Hieraus läßt sich jedoch nichts anderes folgern, als daß derselbe den Brief nicht als paulinisch betrachtet hat. Ähnlich verhält es sich mit einer Stelle des hl. Viktorinus von Pettau bei Routh, Rel. Sacr. III 459. Auch der Presbyter Kajus zu Rom erkannte nur 13 Briefe als Schriften des hl. Paulus an (Eus., H. E. 6, 20, 3; XX 573). Nach einer Stelle bei Photius (Cod. 48; CIII 85) läßt sich vermuten, daß Kajus hierzu durch den Gebrauch bestimmt wurde, welchen die Montanisten von dem Hebräerbrief machten. Einen ähnlichen Grund gibt Philastrius (Haer. 89; XII 1201) an, und diese Anschauung spiegelt auch das Muratorische Fragment wider (siehe 1. II § 43). So fanden sich noch bis zu Eusebius' Zeiten in Rom einzelne, welche aus dem im 1. II § 42 angegebenen Grunde den Hebräerbrief nicht zum Kanon rechneten (Eus., H. E. 6, 13, 6; XX 548); der Grund lag nach Eus., H. E. 3, 3, 5 (XX 217) eben darin, daß die unmittelbare Herkunft von Paulus nicht feststand. Nur dies sagt der hl. Hieronymus (Ad Paul. ep. 53; XXII 548): Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit, octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur. Ob ähnliche Zweifel auch bei Optatus von Milevе, Phöbadius, Orosius, Vinzenz von Lerinum, Leo d. Gr. gewaltet haben, welche den Hebräerbrief gar nicht anführen, läßt sich a silentio nicht beweisen; sicher aber war nach der Anschauung der Gesamtkirche im Abendlande wie im Morgenlande der Hebräerbrief von jeher eine kanonische Schrift. Der wichtigste Zeuge hierfür ist der hl. Klemens von Rom selbst, der gewissermaßen als Angelpunkt zwischen Orient und Okzident betrachtet werden kann. In seinem von Rom aus geschriebenen ersten Brief an die Korinther kommen außer neun bestimmten Zitaten aus dem Hebräerbrief, welche er ganz wie andere paulinische Stellen anführt, ungezählte (wenigstens 47) Reminiszenzen an Gedanken und Ausdrücke desselben

vor, und zwar immer in einer Form, welche die des Hebräerbriefes als Original zu erkennen erlaubt (Charteris 272 ff). Diesem Zeugnis aus dem Schoß der römischen Kirche tritt das der alten Itala an die Seite, insofern sie von Anfang unserer Kenntnis an auch den Hebräerbrief umfaßt. Bei Justin kommen Ausdrücke vor, welche nur aus dem Hebräerbrief entlehnt sein können, z. B. Apol. I c. 63 (VI 425): (Ἰησοῦς) καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται (vgl. Hebr. 12, 60); Dial. 13 (VI 501), wo Hebr. 9, 13 angeführt wird. Irenäus zitiert zwar in seinen erhaltenen Schriften den Brief nicht, wohl aber tat er dies nach Eus., H. E. 5, 26 (XX 509) in den verloren gegangenen, und auch in seiner Schrift Adv. haereses sind Ausdrücke wie 2, 30, 9 (VII 822): Deus omnia fecit ... verbo virtutis suae, und 4, 11, 4 (ebd. 1003): quae in figuram futurorum traditae erant velut umbrae cuiusdam descriptionem faciente lege, gewiß Reminiszenzen an Hebr. 1, 3 und 10, 1; in Fragm. 38 (VII 1253) aber sagt er bestimmt: καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ... ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως κτλ. Ähnlich verwendet Pinytus in seinem Brief an Dionysius von Korinth (Eus., H. E. 4, 23, 8; XX 388) die Ausdrücke des Hebräerbriefes 5, 12—14. Die Peschittho hat den Hebräerbrief von Anfang an als kanonisch aufgenommen. Theophilus von Antiochien zeigt Ad Autol. 2, 25 (VI 1092) seine Bekanntschaft mit Hebr. 5, 12; 12, 9. Von Pantänus, Klemens von Alexandrien, Origenes war bereits die Rede. Methodius gebraucht den Hebräerbrief ganz so wie die Briefe des hl. Paulus, wenn er ihn auch diesem nicht zuschreibt (De resurr. 5; XVIII 269). Eusebius gibt seine eigene Meinung bei jeder Anführung zu erkennen, so Praep. Ev. 12, 19 (XXI 984): τοῦ τε ἱεροῦ λόγου σαφέστερον εἰπόντος· οἵτινες κτλ. (Hebr. 8, 5). Im Cod. Coislin. H. steht der Hebräerbrief nach dem Briefe an Philemon, wird also, wenn nicht als paulinisch, doch gewiß als kanonisch angesehen; der Codex trägt aber folgende Beischrift: ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ (Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., III 430). Bei allen diesen Anführungen wird der hl. Paulus als Verfasser nicht genannt, obwohl offenbar die Herkunft von dem Apostel als Grund der kanonischen Geltung vorausgesetzt ist.

Um so bestimmter wird die Kanonizität des Briefes überall da bestätigt, wo der Brief ausdrücklich auf den Apostel zurückgeführt ist. Vielleicht das älteste Zeugnis dieser Art enthält der Codex Vaticanus, dessen Vorlage den Hebräerbrief zwischen dem Galater- und dem Epheserbrief enthielt (s. Hug, Einl. I 237. Vgl. oben § 442). Da der Codex selbst aus dem 4. Jahrhundert stammt, so weist diese Eigentümlichkeit, als aus älterer Vorlage herrührend, das betreffende Zeugnis ins 2. Jahrhundert. In derselben Zeit führt Klemens von Alexandrien (Strom. 6, 8; IX 284) die Stelle 5, 12 mit der Einleitung an: Παῦλος ... τοῖς Ἑβραίοις γράφων κτλ. Ebenso sagt Origenes (In Num. hom. 3, 3; XII 596) zu der Stelle 12, 18: ipse tamen Paulus ... dicit ad Hebraeos scribens, und (Comm. in Io. t. 2, 6; XIV 125) zu 1, 12: καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ αὐτὸς Παῦλός φησι. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. 7, 4 (XIV 1111). Die koptischen Bibelübersetzungen stellen den Hebräerbrief vor die katholischen Briefe und betrachten ihn demnach als paulinisch. Unmißverständlich ist auch des großen Dionysius von Alexandrien Überzeugung nach Eus., H. E. 6, 41, 6 (XX 605) die, daß Paulus die Stelle 10, 34 geschrieben habe. Die Synode von Antiochia 267 beruft sich in ihrem Schreiben an Paul von Samosata auf den Hebräerbrief als eine Schrift des hl. Paulus (Routh, Rel. Sacr. III 299); sollte der Brief wirklich nicht offiziell sein, so gibt die Stelle doch die Ansicht dieser Zeit wieder. Bald nachher schreibt Pacian (Ep. 3, 13; XIII 1072): Apostolus dicit ... et iterum von der Stelle 10, 1.

Euſebius ſchreibt, was er auch über fremde Meinungen referieren mag, den Hebräerbrief dem hl. Paulus zu, wenn er (H. E. 3, 3, 5; XX 217) ſagt: τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες; daher ſpricht er (a. a. O. 2, 17; ebd. 180) von ᾗ τε πρὸς Ἑβραίους καὶ ἄλλαι πλείους τοῦ Παύλου . . . ἐπιστολαί und führt (De mart. Pal. 11; XX 1504) die Stelle 12, 22 mit den Worten ein: εἴρηται τῷ Παύλῳ. Noch beſtimmter ſagt Athanaſius (Ep. fest. 39; XXVI 1177): Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες . . . πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους καὶ εὐθὺς πρὸς μὲν Τιμόθεον δύο κτλ.; derſelbe führt dann De decr. Syn. Nic. 18 (XXV 456) die Stelle 11, 3 mit den Worten ein: ὁ μὲν γὰρ μακάριος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους φησίν. Auch Cyrill von Jeruſalem (Cat. 4, 36; XXXIII 500), Epiphanius (Haer. 76; XLII 560), die Canones Apostolici zählen 14 Briefe des hl. Paulus, der Späteren, wie Gregors von Nazianz, Baſilius, Gregors von Nyſſa, Chryſoſtomus, Amphilochius, nicht zu gedenken. Vgl. Bleek a. a. O. § 41 42. Westcott, A general Survey of the Hist. of the Canon of the New Testament, 6th ed. 1889, 351—396.

618. Der Hebräerbrief iſt in Italien, vermutlich zu Rom, gleich nach der erſten Gefangenſchaft des hl. Paulus, alſo im Jahre 64 n. Chr. geſchrieben.

Über die Herkunft des Briefes aus Italien kann nach 13, 24 kein Zweifel ſein. Wie die meiſten Briefe des hl. Paulus Grüße von denjenigen übermitteln, bei denen er ſich gerade befand (Röm. 16, 23. 1 Kor. 16, 19. Phil. 4, 22. Kol. 4, 10. 2 Tim. 4, 21. Tit. 3, 15. Philem. V. 23), ſo ſind οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας diejenigen, bei welchen er zur Zeit der Briefſendung weilte. Dieſe aber ſind nach dem Sprachgebrauch Brüder in Italien, nicht etwa Italiener, mit denen er irgendwo an einem andern Ort zuſammengeweſen wäre. So ſind Apg. 17, 13 οἱ ἀπὸ Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι die nämlichen, welche V. 11 οἱ ἐν Θεσσαλονίκῃ heißen, und werden daher von der Vulgata als in Thessalonica Iudaei wiedergegeben; ähnlich Matth. 21, 11: [Ἰησοῦς] ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας; 27, 57: ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας; Joh. 12, 21: Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαιδά. War aber Paulus in Italien, als er den Brief abſandte, ſo kann man ihn nirgendwo anders als in Rom denken, und daher ſteht die Überlieferung ſeit alter Zeit dafür ein, daß der Hebräerbrief von Rom ausgegangen iſt. Schon im Codex Alexandrinus trägt dieſer Brief die Unterſchrift ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης (Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., II 839), und auch die griechiſchen Erklärer desſelben geben einſtimmig an, er ſei zu Rom entſtanden. Der hl. Johannes Chryſoſtomus folgert (Prooem. in Ep. ad Rom.; LX 393) aus den Worten 13, 24 ohne weiteres, daß er daſelbſt geſchrieben ſei, wenn er auch (Prooem. in Ep. ad Hebr.; LXIII 11) glaubt, dies ſei erſt nach der Rückkehr aus Spanien beim zweiten Aufenthalt in Rom geſchehen. Richtiger iſt anzunehmen, daß der Brief unmittelbar nach der Freilaſſung aus der erſten Gefangenſchaft abgefaßt iſt, gleichſam als habe Paulus damals mit dem Orient abſchließen wollen, ehe er ſeine Wirkſamkeit im Okzident begann. Es iſt nämlich wohl anzunehmen, daß der 67 n. Chr. ausgebrochene jüdiſche Krieg in dem Brief irgendwie erwähnt ſein würde, falls Paulus nach 67 geſchrieben hätte. In der Gefangenſchaft iſt der Hebräerbrief auch nicht geſchrieben, weil der Apoſtel ſonſt wohl auch hier, wie in den vier wirklich aus dieſer Zeit ſtammenden Briefen, das Gefangenſein erwähnt haben würde. Wenn 10, 34 auf ihn ſelbſt anſpielen ſoll, oder wenn die Lesart τοῖς δεσμοῖς μου richtig iſt, ſo wird damit gewiß die Gefangenſchaft als vergangen dargeſtellt; die Bitte 13, 19 aber, für ihn beſonders zu beten, daß er ihnen bald wiedergegeben

werde, kann nur die Beendigung seiner Mission im Abendlande betreffen, da er schon seit langer Zeit vorhatte, dieselbe von Rom aus anzutreten. Vorausgesetzt, daß Paulus nach seiner Befreiung die lange verhinderte Reise sogleich antrat, fällt die Abfassungszeit des Hebräerbriefes in das Jahr 64 n. Chr.

3. Die katholischen Briefe.

619. Ἐπιστολαὶ καθολικαί hießen schon in alter Zeit diejenigen kanonischen Briefe, welche nicht vom hl. Paulus herrühren, nämlich ein Brief des hl. Jakobus, zwei des hl. Petrus, drei des hl. Johannes und einer des hl. Judas Thaddäus.

Der erste nachweisbare Gebrauch des Namens findet sich bei Klemens von Alexandrien (Adumbr. in Ep. Iud.; IX 731): Iudas, qui catholicam scripsit epistolam etc. Ebenso kennt Origenes (Comm. in Io. t. 6, 18; XIV 260) eine Stelle παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ und zitiert (Comm. in Matth. t. 17, 19; XIII 1537) τὸ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου καθολικῆς ἐπιστολῆς. Letztere Schrift heißt auch bei Dionysius von Korinth (Eus., H. E. 7, 25, 7; XX 697) ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική. Als Gesamtbezeichnung steht der Ausdruck zuerst bei Eusebius (H. E. 2, 23, 24 25; XX 205), wo von Jakobus gesagt ist: οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται, und wo der Brief als einer τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν aufgeführt wird.

Über die verschiedene Anordnung dieser Briefe s. oben S. 2 und vgl. Hier., Prol. septem Ep. canonicarum; (XXIX 821). Vgl. auch Gloag, Introduction to the Catholic Epistles, Edinburgh 1887.

620. Über die Bedeutung des Namens „katholisch" an dieser Stelle wird gestritten. Wahrscheinlich heißen die sieben Briefe so, weil sie den Charakter von Rundschreiben hatten. Dies paßt freilich nicht auf den zweiten und den dritten Brief Johannis; allein die Gemeinsamkeit des Verfassers erlaubte für diese Schreiben keine andere Stellung.

Von den Briefen Pauli unterscheiden sich die genannten Briefe dadurch, daß sie nicht an bestimmte Gemeinden gerichtet und adressiert sind. Der Brief an die Epheser war wohl auch ein Rundschreiben, allein er ist dies bloß dadurch geworden, daß er in gleichlautenden Abschriften versandt wurde; jede derselben erhielt eine bestimmte Adresse, wodurch sie Eigentum der betreffenden Gemeinde wurde. Dies hat bei den katholischen Briefen nicht stattgefunden. Wenn Jakobus „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung" schrieb, so war der Brief damit zum Kollektiveigentum jedes dazu gehörigen Einzelnen erklärt; ebenso, wenn Petrus ein Schreiben „an die auserwählten Pilger der Zerstreuung" in fünf kleinasiatischen Provinzen richtet. Eine Folge hiervon war, daß die Briefe eine größere Verbreitung fanden und demnach von vornherein Allgemeingut der Christenheit wurden, während die paulinischen Briefe dies erst durch Mitteilung und Sammlung werden konnten. Dies soll wohl durch den Beinamen „katholisch" ausgedrückt sein. Wenigstens kommt die Benennung „katholischer Brief" schon frühe von Schreiben ähnlicher Bestimmung vor. Apollonius, der Gegner der Montanisten, berichtet bei Eusebius (H. E. 5, 18, 5; XX 477), Themison habe μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν seine Irrlehre verbreitet. Das Schreiben des Apostelkonzils (Apg. 15, 23—29) nennt Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 15; VIII 1304) den „katholischen Brief aller Apostel", und Origenes sagt (C. Cels. 1, 63; XI 777): γέγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα κα-

θολικῇ ἐπιστολῇ. Die Briefe, welche Dionysius von Korinth teils an einzelne Gemeinden, teils an die Christen ganzer Kirchenprovinzen schrieb, werden Eus., H. E. 4, 23, 1 (XX 384) auch katholische genannt, weil sie nichts den einzelnen Gemeinden spezifisch Bestimmtes enthielten, sondern ihrem Inhalte nach die weiteste Tragweite hatten. Demnach erklärt der Byzantiner Leontius um 610 den Namen der katholischen Briefe ganz richtig, wenn er sagt (De sectis 2, 4; LXXXVI 1204): οὐ πρὸς ἕν ἔθνος ἐγράφησαν, . . . ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντα. Bestimmter sagt Ökumenius, der in allem sich an Chrysostomus anschließt (Prol. in Comm. in ep. Iac.; CXIX 453): καθολικαὶ λέγονται αὗται οἱονεὶ ἐγκύκλιοι. Daß nach einer solchen Bestimmung auch der Inhalt der Briefe mehr allgemein gehalten sein mußte als in Schreiben, welche für Einzelgemeinden und konkrete Fälle bestimmt waren, ist einleuchtend, und so kann die Erklärung, daß katholisch hier so viel heiße als allgemein gehalten, nicht ganz abgewiesen werden. Daß aber katholisch hier auch als gleichbedeutend mit dem Namen der Kirche gefaßt worden ist, welche die Rechtfertigung aus dem Glauben und den guten Werken herleitet, ist von den Verfassern weder beabsichtigt gewesen noch verschuldet.

Eine sehr wichtige Folge der Eigentümlichkeit, welche diese Briefe nach der richtigen Erklärung ihres Namens besaßen, war der Mangel der Bezeugung durch einzelne Gemeinden, welche als Kriterium des kanonischen Charakters angesehen wurde. So erklärt sich, warum einzelne der katholischen Briefe erst spät zu allgemeiner Anerkennung in der Kirche gelangten. Bei dem zweiten und dem dritten Brief Johannis geschah letzteres zu einer Zeit, da schon der Ausdruck „katholische Briefe" ein Gesamttitel war; die Einreihung hinter den ersten Brief des hl. Johannes übertrug auch auf sie die Gesamtbezeichnung. Vielleicht ist dies der Grund, warum man im zweiten Brief die Adresse „der auserwählten Frau" von einer Gemeinde erklärt hat.

621. Da *καθολικός* auch den Begriff von „allgemein anerkannt" hatte, so werden die sieben katholischen Briefe bei den lateinischen Schriftstellern der früheren Jahrhunderte auch epistolae canonicae genannt.

Vielleicht ist im Muratorischen Fragment (siehe 1. II S. 37) schon zu lesen: Epistola sane Iudae . . . in catholicis habentur (Westcott 218 220 537); dann würde hier bereits catholicus im Sinne von „kanonisch" stehen. Sicher ist dies der Fall bei Eusebius (H. E. 3, 3, 2; XX 217), wo von einigen Apokryphen gesagt ist, sie seien nicht ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα; Johannes Chrysostomus nennt (In 2 Tim. hom. 10; LXII 655) die Apostelgeschichte in ähnlichem Gegensatz καθολικαὶ πράξεις. Aus diesem Sprachgebrauch ist zu erklären, daß in dem im 1. II S. 41 erwähnten angeblichen Dekret des Damasus außer den paulinischen Briefen canonicae epistolae n. VII angeführt werden. Dieselbe Ausdrucksweise halten Julius Afrikanus (De part. div. leg. 1, 6; LXVIII 19) und Kassiodor (Inst. div. script. 8; LXX 1120) ein. Hierdurch wird das bestätigt, was oben von der allgemeinen Verbreitung dieser Briefe gesagt ist.

622. Mit dem Gesagten scheint in Widerspruch zu stehen, daß sich von den katholischen Briefen nur wenige Erklärungen aus patristischer Zeit erhalten haben. Dies ist aber lediglich dem Umstande zuzuschreiben, daß diese Briefe weniger auf neue Glaubensunterweisung als auf Ermahnung und Ermunterung ausgehen und deswegen in den Streitigkeiten, welche die erste Kirche bewegten, weniger als die paulinischen ins Gewicht fielen.

Nach Eusebius (H. E. 6, 14, 1; XX 549) hatte Klemens von Alexandrien die ganze Heilige Schrift, auch die katholischen Briefe, kommentiert. Die

dürftigen Auszüge, welche in seinen Werken (IX 729—740) unter dem Titel Adumbrationes in priorem D. Petri Epistolam, in Ep. Iudae, in Ep. I. Ioannis, in Ep. II. Ioannis stehen, sind nicht bedeutend. Von Didymus' Enarrationes sind auch nur Fragmente erhalten (XXXIX 1750—1818). Was aus einzelnen Stellen griechischer Väter gesammelt werden konnte, steht in den fast gleichlautenden Kommentaren des Ökumenius (CXIX 451 ff) und des Theophylaktus (CXXV 1131 ff). Unter den Lateinern hat erst Beda einen eigentlichen Kommentar geschrieben (XCIII 9 ff). Weiteres s. bei Cornely, Introd. III 685 f.

1) Der Brief des hl. Jakobus.

623. Als „Brief Jakobi" enthält der Kanon ein Schreiben, worin der Verfasser, ohne sich an eine logische Ordnung zu binden, für weite Kreise Belehrung über vorhandene Heimsuchungen, Rügen wegen vorkommender Mißbräuche und Trostgedanken bei eingetretenen Leiden ausspricht.

Das Schriftstück beginnt mit einer solchen Grußform, wie sie im Altertum statt der Adresse gebräuchlich war, und ist demnach ein Brief. Als Adressaten sind genannt αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ. Da aber der Verfasser sich „einen Diener unseres Herrn Jesu Christi" nennt, so sind auch die Leser als Christen zu denken, und der Brief ist demnach an sämtliche Judenchristen außerhalb Palästinas gerichtet. In demselben finden sich weder individuelle Beziehungen des Inhaltes noch persönliche Mitteilungen oder Grüße am Ende, so daß er im eigentlichsten Sinne ein Hirtenbrief zu nennen ist. Dagegen setzt er, wie die übrigen Apostelbriefe, wirklich vorhandene, nicht gedachte oder befürchtete Vorkommnisse als Veranlassung voraus. Dies sind äußere Prüfungen (1, 3), innere Versuchungen (1, 13), bloß theoretisches Christentum ohne werktätigen Glauben (1, 22; 2, 14), Lieblosigkeit in mancherlei Formen (2, 1 ff). Die Darstellung ist sentenzenartig und wird nicht selten mit der im Buche Sirach oder im Buche der Weisheit verglichen; richtiger ist, sie der in der Bergpredigt Jesu (Matth. Kap. 5) eingehaltenen Form gleichzustellen, zumal da der Inhalt des Briefes sich mit dem Inhalt derselben nahe berührt.

Der Verfasser erinnert zuerst, daß die Prüfung etwas Gutes sei, weil sie zur Vollkommenheit führe, 1, 2—4. Kann jemand dies nicht einsehen, so muß er um den Geist der Weisheit beten, allein mit festem Glauben, V. 5—7. Alles halbe Wesen ist vom Bösen; der Christ soll überall entschieden sein und der Wahrheit Rechnung tragen, welche der Glaube lehrt, V. 8—12. Daher soll er sich selbst alles Böse, V. 13—16, Gott aber alles Gute zuschreiben, das er besitzt, V. 17 18. Diese demütige Anerkennung wird auch dem Zorn den Weg abschneiden, V. 19—20. Denn überhaupt kommt es darauf an, das Christentum an sich zur Erscheinung zu bringen und es nicht bloß sich vorpredigen zu lassen, V. 21—27.

Darum soll unter Christen auch kein Ansehen der Person herrschen, so daß die Reichen den Armen vorgezogen würden, 2, 1—7; sondern die Nächstenliebe muß als die Hauptpflicht und als Erkennungszeichen des Christen gelten, V. 8—13. Dieselbe kann durch den Glauben nicht ersetzt werden, denn der Glaube ohne die Werke ist tot, V. 14—26.

Aber so viele wollen es mit Sprechen gut machen und drängen sich deswegen auch zum Lehramte, und doch gibt es in keinem Stück so viele Gelegenheit zur Sünde als im Gebrauche der Zunge, 3, 1—8. Die Zungensünde kann aber niemandem weniger anstehen als dem Christen. Man kann nicht Gott loben und dem Nächsten fluchen, V. 9—12. Die christliche Gesinnung zeigt sich vor allem in der Friedfertigkeit, V. 13—18.

Indes nutzt es nicht, äußere Fehler ablegen zu wollen, wenn man die bösen Begierden in seinem Innern nicht bekämpft, 4, 1—3. Vor dreierlei warnt der Verfasser: a) vor dem Gelüste nach den Dingen dieser Welt, das durch Demut ausgetrieben wird, V. 4—10; b) vor dem Richten über andere, V. 11—13ª; c) vor falschem Selbstvertrauen, das sich in törichten und prahlerischen Plänen für die Zukunft, statt in der Abhängigkeit von Gott gefällt, V. 13ᵇ—17.

Denn einmal wird das Gericht kommen, und die Reichen werden das büßen, was sie durch Übermut und durch Unterdrückung der Armen, als durch eine himmelschreiende Sünde, verbrochen haben, 5, 1—6. Also sollen die Christen sich ermutigen und geduldig auf die Vergeltung des Herrn warten, V. 7—11, nicht schwören, V. 12, im Glück und im Unglück den Willen Gottes erkennen, V. 13, in der Krankheit die Gnadenmittel der Kirche gebrauchen, V. 14—15, ihre Sünden beichten und das Gebet üben, das alles vermag, V. 16—18. Die Irrenden aber soll jeder zurechtzuführen suchen, denn wer eine fremde Seele rettet, hat seine eigene gesichert, V. 19—20.

624. Als Verfasser dieses Briefes kann nur derjenige Apostel Jakobus gemeint sein, welcher im Neuen Testament als Sohn des Alphäus und Bruder des Herrn bezeichnet wird, später als Bischof in Jerusalem zurückblieb und bei einem Auflauf der Juden den Martertod erlitt.

Die Evangelisten nennen überhaupt nur zwei Jakobus, welche beide vom Herrn als Apostel berufen wurden. Der eine war ein Sohn des Zebedäus und der Salome, der ältere Bruder des hl. Johannes (Matth. 4, 21. Apg. 1, 13). Er heißt als solcher gewöhnlich Jakobus der Ältere schlechthin. Diesen ließ Herodes im Jahre 42 hinrichten, weil er wußte, daß es dem fanatischen Pöbel gefallen werde (Apg. 12, 2). Der andere war ein Sohn eines Alphäus, dessen Name חלפי nach anderer als galiläischer Aussprache auch in der Form Klopas (Κλωπᾶς) oder Kleophas (Itala, kopt. u. armen. Übers.) erscheint, so daß die Matth. 27, 56 erwähnte Mutter bei Joh. 19, 25 auch Maria Kleophä genannt wird. Letztere war eine Schwester, d. h. Verwandte der allerseligsten Jungfrau, so daß Jakobus wegen der so entstandenen Beziehungen auch Bruder des Herrn (Matth. 13, 55) und Jesus ein Bruder des Jakobus heißt (Mark. 6, 3). Wirkliche Brüder hatte Jakobus noch drei, Joseph oder Jose, Simon und Judas (Matth. 13, 55), von denen letztere beide ebenfalls zu den Aposteln gehörten; die Mutter heißt daher nach dem Erstgeborenen (Mark. 15, 47) auch Μαρία ἡ Ἰωσῆτος. Schon im Evangelium wird er Jakobus der Jüngere genannt (ebd. V. 40), vermutlich weil er an Lebensalter hinter dem Zebedäiden zurückstand. Nach der Himmelfahrt Jesu blieb er in Jerusalem und nahm daselbst eine bevorzugte Stellung ein; denn als Petrus aus dem Gefängnis erlöst war und in das Haus des Markus kam, befahl er, seine Befreiung „Jakobus und den Brüdern" zu melden (Apg. 12, 17). Den Grund dieser Bevorzugung gibt uns die spätere Geschichtschreibung an, insofern Jakobus allgemein als der erste Bischof von Jerusalem bezeichnet wird (Eus., H. E. 2, 1, 3; 3, 5, 2; 4, 5, 3; XX 136 221 309). Da er hierdurch zur Residenz verpflichtet war, so erklärt sich, daß Paulus Gal. 1, 19 schreibt, er habe zu Jerusalem keinen andern Apostel gesehen als Jakobus, den Bruder des Herrn. Auch Apg. 21, 18 ff erscheint er in der nämlichen Stellung, insofern Paulus gleich nach seiner Ankunft sich ihm vorstellt und alle Priester bei ihm zusammenkommen. Ebenso tritt Jakobus auf dem Apostelkonzil (Apg. 15, 13) mit einer Autorität auf, welche nur der des hl. Petrus nachsteht, und gibt das entscheidende Votum ab. Zu dem Vorrang aber, welchen ihm sein bischöfliches Amt verlieh, kam als Grund höchster Achtung noch die persönliche Heiligkeit, welche ihm

allgemein den Beinamen des Gerechten verschaffte. Er war, wie Eusebius (H. E. 2, 23, 5; XX 198) nach Hegesipp berichtet, Nazaräer von Jugend auf, übte fortwährend die größte Strenge gegen sich und war zu jeder Zeit im Tempel auf den Knieen betend zu finden, so daß er zuletzt Schwielen wie ein Kamel an den Knieen trug. Selbst die Pharisäer und Schriftgelehrten betrachteten ihn als einen Heiligen, besonders weil er die Beobachtung des Gesetzes beibehielt. Trotzdem ward er bei einem Volksauflauf von den Juden zum Ersatz dafür, daß sie Paulus nicht hatten zu Tode bringen können, grausam gesteinigt, wie auch Josephus (Antt. 20, 9, 1) in Übereinstimmung mit Hegesipp angibt.

Daß dieser und nicht der ältere Jakobus der im Eingang des kanonischen Briefes genannte Apostel ist, wird von der christlichen Tradition einstimmig bezeugt (Eus., H. E. 2, 23, 24; XX 205. Hier., De vir. ill. 2; XXIII 609). Vereinzelte späte Handschriften des Textes oder der Übersetzungen nennen allerdings den Zebedäiden Jakobus als Verfasser (Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., II 272); allein dies sind Irrtümer der Abschreiber, denen keine Bedeutung beizulegen ist; der ältere Jakobus ward zu einer Zeit hingerichtet, wo der vorliegende Brief sicher noch nicht geschrieben war.

Schon in alter Zeit (Constit. Apost. 2, 55; 6, 12; I 721 940. Recognit. 1, 43 44; I 1232. Eus., In Is. 17, 5; XXIV 209; H. E. 1, 12; XX 120. Epiph., Haer. 79, 3; XLII 744) hat die große Ehrfurcht vor dem Buchstaben der Heiligen Schrift den Irrtum hervorgerufen, es habe drei Jakobus gegeben, weil der Apostel, der Bruder des Herrn, von dem Sohne des Alphäus zu unterscheiden sei. Diese Meinung wird indes schon dadurch gerichtet, daß sie mit Notwendigkeit zu der Annahme führt, Jesus habe einen leiblichen Bruder gehabt, wie dies in alter Zeit von Helvidius (Hier., C. Helvid.; XXIII 183), in neuester Zeit von vielen Protestanten behauptet wird. Obwohl kein Katholik diese Konsequenz ziehen wird, so haben doch auch ältere katholische Gelehrte und Schegg in der Schrift „Jakobus, der Bruder des Herrn, und sein Brief", München 1883, jenen Irrtum erneuert. Derselbe ist aber aus dem Neuen Testamente selbst leicht zu widerlegen. Paulus rechnet Gal. 1, 17 Jakobus, den Bruder des Herrn, zu den älteren (τοὺς πρὸ ἐμοῦ), also zu den zwölf Aposteln, und die Apostelgeschichte gibt, nachdem 12, 2 der Tod des Zebedäiden Jakobus erzählt ist, dem andern kein unterscheidendes Epitheton mehr, wie sonst nötig gewesen wäre (15, 13; 21, 18). Ausführlicheres s. bei Reithmayr, Einl. 695 ff, und bei Cornely, Introd. III 593 f. Vgl. auch Kellner im Katholik 1888 I 394 ff. S. auch Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser, Freiburg i. B. 1905 (Bibl. Studien X 1—3).

Nach Spittas Meinung (Zur Gesch. und Literat. des Urchristentums II [1890] 1, 239) hat der Jakobusbrief gar keinen christlichen Charakter, sondern war von einem Juden Jakobus an jüdische Brüder in der Diaspora gerichtet (dagegen Zahn, Einl. I 101 ff; Belser, Einl. 669 ff; Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums, Tübingen und Leipzig 1904). Nach Grafe (a. a. O.) stammt der Brief von einem unbekannten kompilierenden Verfasser des 2. christlichen Jahrhunderts und ist gerichtet an die verweltlichte Kirche jener Zeit. Dagegen schrieb B. Weiß, Der Jakobusbrief und die neuere Kritik, Leipzig 1904.

625. Daß Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn, wirklich diesen Brief verfaßt hat, läßt sich bei genauerer Betrachtung seines Inhaltes schon aus inneren Gründen dartun.

Dies hat Hug, Einl. II 438 ff, mit Geschick gezeigt. Aus den häufigen Hinweisungen auf das Alte Testament, welche der Brief enthält, und aus der ganzen

Darstellung, welche morgenländischen Geist atmet, läßt sich schließen, daß der Verfasser ein Christ aus dem Judentume war. Aus den von ihm gebrauchten Bildern, welche jedenfalls seiner nächsten Umgebung angehören, kann man entnehmen, daß er in Palästina lebte und schrieb; denn seine Heimat erscheint in der Nähe des Meeres (1, 6; 3, 4), mit schönen Erzeugnissen gesegnet (3, 12), aber auch der Unfruchtbarkeit und der Hungersnot ausgesetzt (5, 17 18), im Besitz von Salzquellen (3, 11 12), von verderblichen Ostwinden heimgesucht (1, 11) und durch Früh- und Spätregen befruchtet (5, 7). Diese Erscheinungen sind, wenn nicht ausschließlich, dann doch vorzugsweise in Palästina zu suchen. Der Verfasser des Briefes ferner ermahnt, befiehlt, warnt und verweist in einem Tone, der mehr als gewöhnliche Vollmachten verrät. Man muß in dem, der so in seinem Hirtenamt auftritt, einen Apostel erkennen. Der Verfasser war demnach ein aus dem Judentum gekommener Apostel, welcher in Palästina lebte. Dies gilt für einen gewissen Zeitabschnitt von den meisten der zwölf Apostel. Allein nur einem derselben stand eine solche Vollmacht zu, daß er sich als Oberhirt an die zwölf Stämme in der Zerstreuung wenden konnte. Ehe nämlich der Schwerpunkt der christlichen Welt nach Rom verlegt wurde, blieb Jerusalem der Mittelpunkt der Kirche, und namentlich die Judenchristen setzten die ihnen als Juden gebotenen Wallfahrten nach Jerusalem fort. Während sie aber früher dem Hohenpriester ihre Verehrung bezeigt hatten, erkannten sie jetzt den christlichen Bischof von Jerusalem als ihren Oberhirten an, und so gewann dieser bei dem judenchristlichen Teil der Kirche eine Stellung von allgemeiner Bedeutung. Gerade eine solche Stellung ist aber bei dem Verfasser des in Rede stehenden Briefes vorauszusetzen, zumal nur die Verbindung mit Leuten aus allerlei Ländern eine solche Kenntnis von Übelständen möglich macht, wie sie dem Brief zu Grunde liegt. Dies wird durch die etwas dunkeln Worte des Hegesippus (s. oben S. 218) unterstützt, wonach τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι, so daß Jakobus auch bei den Juden eine Art von hohenpriesterlichem Ansehen gehabt haben muß. Der Ton, welchen der Brief anschlägt, ist demnach nur berechtigt, wenn das Schreiben von dem „gerechten" Jakobus ausgegangen ist. Auf diesen nämlichen Verfasser weist aber auch der Inhalt des Briefes hin. Nach Apg. 15, 13 ff und 21, 20 ff erscheint Jakobus von Jerusalem als verständiger Vermittler zwischen den Freiheitsansprüchen der Heidenchristen und dem Eifer der Judenchristen für das Gesetz. Gerade so zeigt sich auch der Verfasser dieses Briefes. Obwohl die Forderungen der höchsten christlichen Vollkommenheit, welche er aufstellt, fast dazu auffordern, die Gebräuche des Judentums als abgetan zu erklären, so verliert er doch darüber kein Wort, sondern will seine Leser nur lehren, das Gesetz in derjenigen rechten Weise zu erfüllen, in welcher es mit dem christlichen Sittengesetz zusammenfällt (2, 8 11 12; 4, 11). Die Strenge der Grundsätze ferner, welche Jakobus der Gerechte befolgte, spricht sich allenthalben in den sittlichen Vorschriften des Briefes aus (siehe besonders 2, 10; 4, 4 9). Wie endlich Jakobus ein Mann des Gebetes war, so wird auch hier das Gebet besonders nachdrücklich empfohlen (siehe 1, 5—9; 4, 2 3; 5, 16 17).

626. Seinem apostolischen Ursprung gemäß ist der Brief Jakobi in der Kirche immer als kanonisch betrachtet worden.

Dies bleibt wahr trotz dem, was im 1. Tl § 42 u. 43 über einzelne Ausnahmen gesagt ist. Wenn nach dem Zeugnis des Eusebius (1. Tl S. 39) der vorliegende Brief zu seiner Zeit nicht von allen als kanonisch verehrt wurde, so war dies ein Übermaß von Vorsicht, welche sich nicht auf innere oder äußere Gründe, sondern auf den Mangel der geforderten Bezeugung stützte. Derselbe Grund hat auch den Verfasser des Muratorischen Fragments veranlaßt, diesen Brief nicht zu erwähnen.

Allgemein aber wurde diese Besorgnis in der römischen Kirche, als deren Anschauung der betreffende Kanon gilt, nicht geteilt. Der hl. Klemens hat nach einstimmigem Zugeständnis wenigstens an vier Stellen (Ep. I ad Cor. 10 17 31 49; I 228 244 272 309) Worte oder Gedanken des hl. Jakobus in seinen Text aufgenommen (vgl. Charteris 292). Noch viel häufiger und unzweideutiger hat dies Hermas im „Hirten" getan; ganze Abschnitte sind aus den diesem Brief entnommenen Sätzen gebildet, z. B. Vis. 3, 9; Mand. 2 9 11; Simil. 5, 4 (II 907 915 936 943 961); dazu vgl. Mand. 12, 5 mit Jak. 4, 7 12; Simil. 8, 6 mit Jak. 2, 7 (II 949 978). In der Itala hat der Brief des hl. Jakobus nie gefehlt. Die Peschittho hat ihn von Anfang an enthalten, obwohl sie sich auf die übrigen im 1. II. S. 39 genannten Briefe nicht erstreckte. Von Irenäus sind Adv. haer. 4, 13, 4; 16, 2; 5, 1, 1 (VII 1009 1016 1121) die Stellen 2, 23 und 1, 18 22 buchstäblich aufgenommen. Bei Klemens von Alexandrien (Paedag. 3, 2 8; VIII 573 613. Strom. 6, 18; IX 397) ist der Ausdruck „Freund Gottes" für Abraham und βασιλικός für die Halter des göttlichen Gesetzes auf Jak. 2, 8 23 zurückzuführen. Hippolytus hat (De consumm. mundi 47; X 949) die Stelle 2, 13 als biblischen Beweis. Tertullian zeigt wenigstens (Adv. Iudaeos 2; II 600) seine Auffassung des Briefes als eines kanonischen. Ob Origenes in seinem Kommentar zu Johannes (t. 19, 6; XIV 569) die Stelle 2, 26 aus der „sogenannten" oder der „allbekannten" Ἰακώβου ἐπιστολῇ zitiert, wird durch den Ausdruck φερομένῃ freilich nicht ganz klar; er sagt aber anderswo bestimmt (Ep. ad Rom. 4; XIV 989): audi Iacobum fratrem Domini . . . cum dicit: Qui voluerit amicus esse etc. (4, 4), und (ebd. 990): Denique et Iacobus apostolus ita dicit: Resistite diabolo etc. (4, 7 8), oder (In Ps. 36 hom. 4; XII 1351): Apostolus enim est, qui dicit: In multis enim offendimus omnes (3, 2). Eusebius läßt sich durch seine Kenntnis fremder Zweifel nicht abhalten, selbst den Brief als kanonisch zu behandeln (De eccles. theol. 3, 2; XXIV 976: καθὸ λέλεκται ἐν ἑτέροις· ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας [5, 16]; vgl. In Ps. 56, 2; 100, 5; XXIII 504 1244). Epiphanius endlich führt die Stelle 3, 17 καὶ τὰ ἑξῆς mit den Worten an (Haer. 31, 34; XLI 540): καὶ πάλιν ὁ ἅγιος Ἰάκωβος λέγων περὶ τῆς τοιαύτης διδασκαλίας. Seit Athanasius endlich (Ep. fest. 39; XXVI 1177) fehlt der Jakobusbrief in keiner Aufzählung des Kanons, welche als autoritativ zu betrachten ist.

Es war bloß ein gelehrter Einfall, daß der Kardinal Thomas de Vio Cajetanus (Prooem. in Ep. Iac.) den vom hl. Hieronymus lediglich referierten Zweifel erneuerte, ob der Brief vom hl. Jakobus selbst oder nur unter dessen Namen verfaßt sei; der kanonische Charakter des Briefes sollte jedoch damit nicht bezweifelt werden. Erasmus begnügt sich zu äußern: supervacaneum arbitror, anxie de auctore digladiari, dies aber auch erst, nachdem er die kanonische Autorität des Briefes hoch gerühmt hat. Bei den kirchlichen Anführungen Conc. Trid. Sess. IV, Decr. de can. script.: „Iacobi Apostoli una" usw. hat unzweifelhaft der Apostel Jakobus als Verfasser bezeichnet und nicht ein landläufiger Titel angegeben werden sollen, so daß Kornelius a Lapide (Praef. in Ep. Iacobi) gewiß recht hat, die Abfassung des Briefes durch diesen Apostel als Glaubenssache zu bezeichnen.

627. Zweck dieses Briefes war, den unter den Judenchristen auftauchenden Antinomismus zu bekämpfen und demselben die dogmatische Stütze zu entziehen, welche aus der Lehre des hl. Paulus genommen wurde.

Schon oben § 623 ist gesagt, daß die Grußformel des Briefes Judenchristen als Adressaten voraussetzt. An sämtliche Christen überhaupt zu denken, verbietet der

Ausdruck „den zwölf Stämmen", welcher die Israeliten als solche bezeichnet. Auch nicht bildlich von den „wahren Israeliten" kann dies verstanden werden, da der Zusatz ἐν διασπορᾷ unmißverständlich konkrete Verhältnisse voraussetzt. Die „Zerstreuung" bedeutet nach biblischem Sprachgebrauch (Deut. 28, 25; 30, 4. Judith 5, 18. Is. 49, 6. Jer. 34, 17. Ps. 147, 2 LXX. 2 Mach. 1, 27. Joh. 7, 35) als Abstraktum den Zustand, als Konkretum die Gesamtheit der unter den Heiden lebenden Juden. Näher sind hier wegen der griechischen Grundsprache des Briefes die Judenchristen in den griechischen Ländern, die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, zu verstehen. Diese alle erkannten, solange sie sich ans Gesetz hielten, den Hohenpriester zu Jerusalem als geistliches Oberhaupt an und empfingen von demselben auch wohl solche Sendschreiben, wie 2 Mach. 1, 10 eines steht. Dasselbe Verhältnis übertrugen die christlich gewordenen Juden auf den hl. Jakobus nicht bloß wegen seiner Stellung, sondern auch weil er durch seine Gesetzestreue und seine Pietät gegen den Tempel das Ideal der beschränkt judenchristlichen Anschauung bildete. Der Apostel selbst entspricht dieser Auffassung, wenn er gleichsam als Patriarch der Judenchristen einen Hirtenbrief von allgemeiner Tragweite an dieselben erläßt. Von demselben ist anzunehmen, daß er die unter dem Judenchristentum besonders vorhandenen Übelstände wird besprochen haben. Diese aber hatten alle ihren Grund in den praktischen Bestrebungen, welche man mit dem Namen Antinomismus zu bezeichnen pflegt. Vor der Zerstörung Jerusalems bewahrten die Juden überhaupt nicht den Geist der starren Abgeschlossenheit, welcher ihnen später aufgenötigt wurde, und von jeher brachte daher die Berührung mit griechischer Bildung die Gefahr mit sich, daß die heidnischen Anschauungen und Gewohnheiten mit den jüdischen verschmolzen. Auf dem Gebiete des Denkens geschah dies durch die alexandrinische Philosophie und die theosophische Mystik, von welcher im 2. Tl § 327 die Rede gewesen ist; auf sittlichem Gebiet aber durch Verirrungen, wie solche 1 Mach. 1, 12 ff geschildert sind, oder wie der Apostel sie Jak. 1, 21 vortrefflich charakterisiert: „Schmutz und Auswuchs von Bosheit". Daß auch die Judenchristen sich vor solchen Abwegen nicht vollständig gehütet haben, zeigt die spätere weite Verbreitung antinomistischer Irrlehren unter ihnen. Die fraglichen Bestrebungen sind vortrefflich schon im Buche der Weisheit 2, 1—21 geschildert und charakterisiert. Vergleicht man hiermit den Brief des hl. Jakobus, so finden sich in letzterem sehr deutliche Beziehungen auf die an ersterer Stelle geschilderten Laster, vgl. Weish. 2, 6—9 und Jak. 5, 5; 2, 10 und 2, 1—12; 2, 11 und 4, 1—3; 2, 12—20 und 5, 6. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß der hl. Jakobus dem Vordringen der Sittenlosigkeit unter den Judenchristen überhaupt durch seinen Brief steuern wollte. Nun aber ist der Antinomismus bei denselben gewiß so zu erklären, daß sie aus einem Extrem ins andere gefallen sind. Der Abfall von dem mosaischen Gesetz als dem Zuchtmeister führte mit psychologischer Notwendigkeit zur Zuchtlosigkeit. Es ist demnach zu begreifen, daß auch Christen, welche erst dem Gesetz noch ihre Pietät bewahrt hatten, mit dem Aufgeben desselben die falsche Freiheit annahmen, welche in der Sittenlosigkeit endigt. Hierzu war der Anlaß gegeben, als die Briefe des hl. Paulus allgemein bekannt wurden; denn die Lehre desselben, daß das Gesetz seine Bedeutung verloren habe, wurde sehr bald dahin umgedeutet, daß nur der Glaube zum Heile notwendig sei, und daß für die Gläubigen jede Schranke auch des Sittengesetzes wegfalle. Wollte also der hl. Jakobus sie vor den Abirrungen auf sittlichem Gebiet warnen, so war es angezeigt, ihnen auch die dogmatische Stütze zu entziehen, welche vor allem im Briefe Pauli an die Römer gefunden werden konnte; daher setzt er nicht bloß dem Satze Röm. 3, 28 und Gal. 3, 6, der am meisten mißverstanden wurde, die Wahrheit Jak. 2, 14 entgegen, sondern wendet diese auch 2, 20 ff auf dasselbe Beispiel an, welches Paulus Röm. 4, 1 ff zum Erweise gebraucht hat.

Wenn aber der hl. Jakobus hiermit den Mißbrauch der paulinischen Lehre abweist, so bekämpft er deswegen doch nicht die Lehre des hl. Paulus von der Rechtfertigung selbst. Daß er es tue, ist allerdings von Luther ausgesprochen und seitdem oft wiederholt und kommentiert worden. In der „Vorrede auff das Newe Testament" (zuerst 1522) sagt er, „wilchs die rechten und Edlisten bucher des newen testaments sind": „Summa, Sanct Johannis Euangeli und seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel . . . vnnd Sanct Peters erste Epistel, das sind die bucher, die dir Christum zeygen . . . Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat, Doch dauon weytter ynn andern vorrheden." Demnach sagt die „Vorrede auff die Epistelen S. Jacobi und Jude": „Diese Epistel S. Jacobi, wiewol sie von den Alten verworffen ist, lobe ich, und halte sie doch fur gut, Darumb, das sie gar kein Menschenlere setzt, vnd Gottes gesetz hart treibet. Aber, das ich meine meinung drauff stelle, doch on jedermans nachteil, Achte ich sie fur keines Apostels schrifft, Vnd ist das meine vrsache. Auffs erste, das sie stracks wider S. Paulum vnd alle andere Schrifft, den wercken die rechtfertigung gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seinen wercken rechtfertigt worden" ꝛc. Zuletzt hat noch Mangold in der vierten Auflage von Bleeks Einleitung 709 Anm. mit großer Ausführlichkeit und unter Angabe der einschlägigen Literatur nachzuweisen gesucht, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen den Lehren der beiden Apostel über die Rechtfertigung vorhanden sei. Allein der wahre Stand der Sache ist so evident und seit dem hl. Augustinus (De fide et operibus 7 14 27; XL 203 211 228) von den katholischen Gelehrten so allgemein ausgesprochen worden, daß Mangolds Anmerkung die Überzeugung nicht erschüttern kann, welche Bleeks Text ausspricht (a. a. O.): Auch in der Lutherischen Kirche . . . „hat man erkannt, daß Paulus und Jakobus im Wesentlichen übereinstimmen; Jakobus hat allerdings jene Paulinische Lehre vor Augen, aber bekämpft nur ihren Mißbrauch von seiten fleischlich gesinnter Menschen, was ja auch Paulus mehrfach selbst tut, wenn auch auf andere Weise als Jakobus; zwischen beiden findet zwar eine bedeutende Verschiedenheit der ganzen Gemütsrichtung statt, aber kein Gegensatz der Lehre". Vgl. Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus, Freiburg i. B. 1894, 33 ff. Bartmann, St Paulus und St Jakobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien II 1), Freiburg 1897. Hiermit stimmt auch die Ansicht Schäfers (Einl. in das N. T., Paderborn 1898, 306), obwohl dieser ein Mißverständnis der paulinischen Lehre nicht zugeben will.

628. Es ist nutzlos, zu untersuchen, nach welchem Lande oder welcher Gegend der Brief vorzugsweise gerichtet gewesen sein mag.

Da die griechische Bildung im 1. Jahrhundert überallhin gedrungen war, so bereitete sie den Juden und Judenchristen überall die nämlichen Gefahren. Das Verderbnis, gegen welches der Brief sich kehrt, erwuchs aus dem Mißbrauch dessen, was dem Christentum wesentlich, nicht dessen, was durch Zeiten und Raum bedingt war. Gegen antinomistische Verirrungen aufzutreten, ward sehr früh in allen Provinzen der Kirche notwendig. Auch enthält das Neue Testament schon Beispiele genug von schriftstellerischer Tätigkeit, welche sich an die weitesten Kreise wendet. Der erste Brief des hl. Johannes und der Brief des hl. Judas sind ohne Adresse an alle gerichtet, denen sie zu Händen kommen konnten. So ist auch der Brief des hl. Jakobus eine Enzyklika an die Judenchristen außerhalb Palästinas und rügt Fehler, welche bei denselben allgemein vorkamen.

629. Die Abfassung dieses Briefes ist im Jahre 61 zu Jerusalem erfolgt.

Die beiden Termini, nach welchen diese Bestimmung zu treffen ist, sind der Tod des Apostels im Jahre 62 und die Abfassung des Römerbriefes im Jahre 58. Ehe letzterer in den judenchristlichen Kreisen so verbreitet sein konnte, daß eine Abweisung von mißverständlicher Auffassung desselben in weitestem Umfang nötig wurde, mußten immerhin einige Jahre vergehen; sonach erscheint 61 als der passendste Zeitpunkt. Da der hl. Jakobus sich aber nie vom Tempel entfernte, muß der Brief zu Jerusalem geschrieben sein.

2) Der erste Brief des hl. Petrus.

630. Als erster Brief des hl. Petrus steht im Kanon ein Sendschreiben, welches an die Christen in fünf kleinasiatischen Landschaften gerichtet ist.

Der Brief erscheint in keiner Handschrift oder Übersetzung unter einem andern Titel als dem angegebenen. Da aber 1, 1 unter den Bestimmungsorten Pontus zuerst genannt ist, so führte das Schreiben nach Cyprian (Testim. 3, 36 37; IV 756) und Tertullian (Scorp. adv. Gnost. 12; II 146) in der alten Kirche auch den Namen Epistola ad Ponticos.

Außer Pontus werden in der Adresse noch genannt Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien, also das ganze christliche Kleinasien. Pontus war die schmale Küstenlandschaft nordöstlich am Schwarzen Meere, in welcher eine Menge verschiedener kleiner Völkerschaften durch griechische Kolonien Sitte und Bildung empfangen hatten; nachdem sie für einige Jahrhunderte ein selbständiges Königreich gebildet hatte, kam sie 66 v. Chr. unter die Herrschaft der Römer, ward aber erst unter Nero eine römische Provinz. Das Christentum war zuerst durch Juden, welche am Pfingstfest in Jerusalem waren (Apg. 2, 9), bekannt geworden und später vermutlich von dem benachbarten Galatien aus verbreitet worden; pontische Landeskinder waren Aquila und Priscilla (Apg. 18, 2 3). Über Galatien s. o. § 559. Kappadozien, südöstlich von Galatien gelegen, war ein reiches Gebirgsland mit indogermanischer Bevölkerung, das nach mannigfachen Schicksalen seit der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. ein eigenes Königreich bildete. Es hatte unter Tiberius 17 n. Chr. ebenfalls seine Selbständigkeit verloren und war römische Provinz geworden. Auch hierhin war die Kunde vom Christentum aus Jerusalem mitgebracht worden (Apg. 2, 9); Paulus mußte das Land berühren, als er von Antiochien nach Galatien zog (Apg. 18, 23); mehr aber scheint durch seine Schüler von den benachbarten Landschaften aus für die Ausbreitung des Christentums geschehen zu sein. Wie das Christentum hier Wurzel geschlagen hatte, beweisen die späteren großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Unter Asien ist die Asia proconsularis zu verstehen, welche die westlichen Landschaften Mysien, Lydien, Karien und Phrygien begriff und den Hauptschauplatz der apostolischen Tätigkeit des hl. Paulus sowie später des hl. Johannes bildete. Bithynien war die nordwestlich an der Propontis gelegene Landschaft, welche auch eigene Könige gehabt hatte, bis der letzte derselben, Nikomedes III., im Jahr 74 v. Chr. sein Reich testamentarisch den Römern vermachte. Wer hier das Christentum verbreitet hat, nachdem es Paulus verwehrt worden hinzugehen (Apg. 16, 7—9), ist nicht bekannt. Daß dasselbe aber bald weite Verbreitung gefunden, bezeugt der bekannte Brief, welchen der jüngere Plinius als Prokonsul von Bithynien und Pontus an Kaiser Trajan richtete. Später wurden die bithynischen Städte Nicäa und Chalcedon durch die allgemeinen Konzilien berühmt.

Die Personen, welchen der Brief zugedacht ist, heißen 1, 1 ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς, electi advenae dispersionis. Mit Rücksicht auf den letzten Zusatz in dieser Bezeichnung haben viele Erklärer seit Origenes (Eus., H. E. 3, 1, 2; XX 216) und Hieronymus (De vir. ill. 1; XXIII 608) geglaubt, das Schreiben sei an Judenchristen gerichtet. Allein eine Scheidung der Judenchristen von den Heidenchristen in den kleinasiatischen Gemeinden und eine einseitige Korrespondenz oder Predigt an den jüdischen Teil ist undenkbar. Wenn Jakobus an Judenchristen schreibt, so faßt er sie nicht im religiösen Gegensatz zu Heidenchristen, sondern nur im nationalen Gegensatz zu Hellenen auf, insofern eben dadurch seine Berufung zu ihrem Hirten und Lehrer gegeben war; bei ihm ist daher die Beziehung auf einzelne Gemeinden ausgeschlossen. Bei Petrus aber ist ein religiöser Gegensatz ins Auge gefaßt, und dies kann nur der zwischen Christen und Heiden sein. Das Wort ἐκλεκτός nämlich ist nach Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1 eine spezifische Bezeichnung für Christen, und παρεπίδημος heißt im biblischen Sprachgebrauch nach Hebr. 11, 13 und 1 Petr. 2, 11 „ein Pilger auf Erden". Demnach ist der Begriff von διασπορά hier nicht nach seiner sonstigen engen Bedeutung, sondern nur aus dem Zusammenhang zu bestimmen; auch die Christen leben, solange die sie umgebenden Heiden in der Mehrheit sind, „in der Zerstreuung", und zu dieser gehören die fünf angegebenen Landschaften.

Der Inhalt des Briefes erlaubt noch weiter zu gehen und zu sagen, daß der Verfasser vorzugsweise heidenchristliche Leser im Auge hat. Dieselben waren früher in religiöser Unwissenheit (1, 14), und ihr Wandel war ein angeerbter Nichtigkeitswandel (1, 18); Gott hat sie aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen (2, 9); früher ein Nichtvolk, sind sie jetzt Gottes Volk geworden; ehedem nicht begnadigt, sind sie jetzt in Gnaden aufgenommen (2, 10); ihre Frauen sind Töchter Saras nicht gewesen, sondern geworden (3, 6), und auch sie haben in der vergangenen Zeit den Lüsten der Heiden mit Ausschweifungen und unerlaubten Götzendiensten gefrönt (4, 3); — lauter Stellen, die sich nicht auf Judenchristen, sondern nur auf Heidenchristen anwenden lassen. Vgl. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 45, und die dort Anm. 2 angeführte Literatur.

631. Die kleinasiatischen Christen waren durch die Feindseligkeit ihrer heidnischen Umgebung in eine sehr bedrängte Lage geraten, welche ihnen eine Versuchung zum Abfall vom Christentum wurde. Daher sucht der Verfasser dieses Briefes sie in ihrer Bedrängnis zu trösten und in ihrer Glaubenstreue zu bestärken.

Auch in der Heidenwelt ging das vollständig in Erfüllung, was der Heiland seinen Jüngern Joh. 16, 2—4 vorausgesagt hatte. Die Heiden konnten die Absonderung der Christen von den Ausschweifungen, welche ihnen zur Religion zu gehören schienen, nicht begreifen (4, 4) und sahen den Abfall von dem angestammten Götterdienst als nationalen Verrat an. Gleichwohl war das Naturgesetz nicht so sehr in ihnen erstorben, daß sie nicht das lautere Leben der Christen als eine stillschweigende Anklage gefühlt hätten. Hierfür suchten sie sich zu rächen, indem sie sich in argwöhnischen Beobachtungen und verleumderischen Beschuldigungen gegen die Christen ergingen (2, 12 15; 3, 16; 4, 4 12 16; 5, 8). Gegen „Vaterlandslose" aber glaubte man sich auch Übergriffe und Unrecht erlauben zu dürfen, und so hatten die Christen mancherlei Leiden zu erdulden, in welchen schon die neronische Verfolgung ihre düstern Schatten voraufwarf (1, 6; 2, 19 20; 3, 14; 4, 15; 5, 9). Hiernach mußten die Neubekehrten gewiß für ihren Glauben schwere Opfer und Entbehrungen

bringen, und es lag manchen die Versuchung nahe genug, entweder durch wirkliche Rückkehr zum Heidentum sich der äußeren Plage zu entziehen, oder doch die Absonderung aufzugeben und wieder, wie in früheren Jahren, das Leben zu genießen. Bei andern mochte sich aber auch die Lust regen, Unrecht mit Unrecht zu vergelten und zu verhüten und so einer Grundregel des Christentums entgegen zu handeln. Wer also den bedrängten Gemeinden wohlwollte, der mußte die Glieder derselben ermahnen, sich des Christenglaubens würdig zu bezeigen, und mußte mit der Macht gläubiger Überzeugung ihnen beistehen, damit sie den Mut behielten, ihre christliche Religion auch unter Leiden und Drangsalen zu bewahren. Gerade diese beiden Punkte bezeichnet nun der Verfasser dieses Briefes 5, 12 als Zweck seines Schreibens: ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ.

An der nämlichen Stelle wird als Überbringer des Briefes ein Silvanus genannt, der wahrscheinlich als Veranlasser dieses Schreibens zu betrachten ist. Derselbe Name bezeichnet 2 Kor. 1, 19 und 1 Thess. 1, 1 einen Gefährten des hl. Paulus, unzweifelhaft den nämlichen, der Apg. 15, 22; 16, 19; 17, 4; 18, 5 Silas heißt. An der letztgenannten Stelle erscheint derselbe noch bei dem hl. Paulus, verschwindet aber dann aus dessen Begleitung; dadurch wird nicht unwahrscheinlich, daß er wieder auf seinen früheren Wirkungskreis nach Kleinasien zurückgekehrt ist und von dort aus dem Verfasser des Briefes die Nachrichten gebracht hat, welche denselben zur Abfassung bestimmten.

632. Indem der Verfasser dieses Briefes den kleinasiatischen Christen bezeugt, daß die Auferstehung Jesu ihnen eine Auserwählung verschafft hat, welche jedes irdische Gut übersteigt und alles irdische Leid aufwiegt, ermahnt er sie, sich dieses Gnadenvorzuges würdig zu erweisen und den Forderungen, welche ihre augenblickliche bedrängte Lage an sie stellt, durch Vollkommenheit des christlichen Lebens in allen Ständen zu entsprechen.

Die erwähnte Bezeugung ist von der Ermahnung nicht so getrennt, daß danach eine Einteilung des Briefes versucht werden könnte. Nur logisch bildet der Hinweis auf die hohe Auserwählung des Christen die Grundlage für die daraus sich ergebenden sittlichen Folgerungen, und so kommt es, daß derselbe vorzugsweise an den Anfang des Briefes gestellt ist, ohne daß die Erwahnung jemals aus den Augen gelassen wäre.

Gleich die Grußform betont die Erhabenheit der Auserwählung zum Christentum, 1, 1—2. Daran schließt sich eine Lobpreisung Gottes für die sichere Hoffnung, in Kraft der Auferstehung Jesu selbst einer Auferstehung teilhaftig zu werden, bei welcher alle Leiden dieser Zeit für nichts erscheinen, V. 3—6, und nur desto größere Seligkeit bewirken werden, V. 7—9; dies haben schon die Propheten des Alten Testamentes erkannt, denen auch nur deswegen eine Sendung geworden ist, damit sie der christlichen Wahrheit zur Beglaubigung dienen können. Wenn also Gott dem Herrn das Heil der Leser des Briefes so sehr am Herzen gelegen ist, so sollen sie sich ernstlich bemühen, der Absicht Gottes zu entsprechen und heilig wie er zu sein, V. 10—17, damit das Blut Jesu Christi für sie nicht vergebens vergossen und ihr Glaube an seine Erlösung für sie nicht wirkungslos sei, V. 18—21. Es soll unter ihnen die Liebe walten, welche allein der unvergänglichen Wahrheit Gottes entspricht, V. 22—25; sie sollen zur Einfalt der Kinder zurückkehren, statt boshafte Klugheit zu üben, und nach der Süßigkeit Jesu Christi, statt nach den falschen irdischen Genüssen verlangen, 2, 1—3. Sind sie von den Menschen ausgestoßen, so

teilen sie dieses Los mit Jesu Christo; um so fester sollen sie sich an diesen Eckstein anschließen, damit sie mit ihm von Gott aufgenommen werden, V. 4—8. Vor Gott teilen sie schon jetzt mit Jesu unaussprechliche Vorzüge, weil sie aus Heiden zu Gefäßen der Gnade geworden sind, V. 9—10. Indem sie dieser Bevorzugung gemäß leben, sollen sie alle Verleumdungen, welche ihnen von den Heiden angedichtet werden, Lügen strafen, V. 11—12. Dazu gehört vor allem, daß sie ihre Pflichten den von Gott gesetzten Obern gegenüber tadellos erfüllen, V. 13—18. Von dieser Verpflichtung kann ungerechte Behandlung nicht freisprechen; im Gegenteil ist es ein großes Glück, für seine Pflichterfüllung Leiden als Lohn einzuernten, V. 18—19. Verdiente Leiden sind kein Ruhm, aber unschuldig ertragenes Unrecht macht sie dem Heiland gleich, der alles Unrecht geduldig litt, um ihnen das Leben zu erwerben, und durch dessen Wunden sie die Gnade des Christentums erlangt haben, V. 20—25. Auch die Frauen sollen im Gehorsam und in der Eingezogenheit ihren schönsten Schmuck sehen, 3, 1—6. Die Männer dagegen sollen den Frauen Liebe und Sanftmut entgegenbringen, V. 7. Alle aber sollen die christlichen Tugenden, besonders die Liebe, auch gegen die Feinde, als ihre Hauptaufgabe ansehen, V. 8—12; dann wird ihnen keine Widerwärtigkeit etwas anhaben, V. 13. Heil jedem, der um der Gerechtigkeit willen leiden muß! Mögen sie immerhin mutig von ihrem Glauben Rechenschaft geben, jedoch ohne dabei den heidnischen Gegner zu beleidigen und demselben wirklichen Anlaß zum Tadel zu geben, V. 14—16. Unschuldiges Leiden erwirbt ihnen die Früchte des Todes Jesu und macht sie des Verdienstes seiner Auferstehung teilhaftig, wie dies zuerst den von der Sintflut Verschlungenen zu teil wurde, die zwei Jahrtausende in der Vorhölle geduldig gelitten und die Ankunft des Herrn erwartet haben. Ihnen sind sie durch die Taufe gleichförmig geworden, welche eine geistige Flut ist, so daß auch sie hoffen dürfen, mit Christo in den Himmel aufgenommen zu werden, V. 17—22. Wenn aber Christus für sie gelitten hat, so soll er nicht bloß ihr Vorbild bei ungerechten Leiden, sondern auch ihr Beispiel zur Übung der Enthaltsamkeit sein, 4, 1 2. Mögen die begangenen heidnischen Ausschweifungen vergessen bleiben! V. 3. Zwar werden sie, weil sie an diesen nicht mehr teilnehmen, von den Heiden, welche an kein ewiges Leben glauben, gelästert; allein sie leben nicht für den Augenblick, sondern werden einem Richter Rechenschaft ablegen müssen, welcher die Lebenden und die Verstorbenen richtet. Ist doch bloß deswegen auch den durch die Sintflut Gestorbenen gepredigt worden, weil auch die leiblich Toten dem Geiste nach leben, V. 4—6. Das Gericht aber ist nicht mehr fern, darum sollen sie wachsam im Gebete und in der Übung gegenseitiger Liebe bleiben, V. 7—11. Die Feuerprobe des Leidens sollen sie nicht als etwas Merkwürdiges ansehen; sie gehört zum Charakter des Christen und ist die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit, V. 12 bis 14. Wenn nur niemand als Übeltäter sich Leiden verdient; was er als Christ leidet, das ist lauter Freude, denn es ist der Erweis der Gerechtigkeit, die bei den Freunden Gottes beginnt, um sie von ihren Flecken zu läutern und so auf mühevollem Wege in Sicherheit zu bringen, während die sündhaften Heiden zwar später ins Gericht kommen, aber ewig den Strafen Gottes verfallen, V. 15—19.

Mögen vor allem die Priester ihres Amtes treu walten, um sich die unverwelkliche Krone zu verdienen! 5, 1—4. Die Laien aber sollen durch die Demut ihr Heil wirken und sich den Fügungen Gottes unterwerfen, V. 5—6. Alle zeitliche Sorge mögen sie auf ihn werfen und selbst nur sorgen, daß sie standhaft im Glauben bleiben; sie haben es nicht schlimmer als alle andern Christen. Kurz ist das Leid, dann aber wird sich Gott auf ewig an uns verherrlichen, V. 7—11.

Dies schreibt der Verfasser durch Silvanus, um sie zu ermutigen und zu ermahnen. Gruß und Segenswunsch. Amen. V. 12—14.

633. Unter demjenigen, welchen der Brief als seinen Verfasser nennt, ist das Haupt der Apostel, der Bruder des hl. Andreas, zu verstehen, der durch seine spätere Wirksamkeit in nahe Beziehung zu den genannten kleinasiatischen Gemeinden getreten ist.

Der Brief geht aus von „Petrus, einem Apostel Jesu Christi". Die Heilige Schrift kennt nur einen einzigen Petrus, und da dieser einer von den Zwölfboten des Herrn war, so darf „Apostel" hier nicht im weiteren Sinne, sondern nur in der eigentlichen Bedeutung verstanden werden. Dies wird dadurch bestätigt, daß der Genannte 5, 13 Markus seinen Sohn nennt (s. oben S. 41).

Von keinem Apostel erzählen die Evangelien so viel wie von diesem. Sein Name war ursprünglich Simon; nach seinem Vater Jonas, d. i. Joannes, hieß er Simon bar Jona (Matth. 16, 17) oder Simon Joannis (Joh. 21, 15). Er stammte aus Bethsaida (Joh. 1, 44) und war wie sein Bruder Andreas ursprünglich Fischer (Matth. 4, 18. Mark. 1, 16). Er war verheiratet und wohnte mit Andreas, den er als Gehilfen nicht entbehren konnte, und mit seiner Schwiegermutter in Kapharnaum (Matth. 8, 14. Mark. 1, 29). Beide Brüder waren von der Hoffnung auf den Messias lebendig durchdrungen, so daß sie sich beim Auftreten des Täufers sogleich an diesen anschlossen (Joh. 1, 40). Letzterer wies Andreas auf Jesum hin, und Andreas führte dann Petrus zu dem aufgefundenen Messias (Joh. 1, 41 42). Der allwissende Herzenskenner gab ihm den neuen Namen Kephas oder Petrus, d. i. Fels, in welchem prophetisch seine künftige Bestimmung ausgesprochen war. Von nun an schloß er sich an den Heiland mit der ganzen Eigentümlichkeit seines Charakters an. Mit tiefer Innigkeit beobachtete er den Herrn bei allen Äußerungen seines gottmenschlichen Lebens und entsprach der Gnade seines Berufes mit eben so entschiedenem und festem Glauben als feuriger und hingebender Liebe. Zwar ließ er sich in der Begeisterung für den angebeteten Meister mitunter auch zu unbedachtem Sprechen und Handeln hinreißen; allein der Heiland, der die Vollkommenheit der Wurzel auch bei den unvollkommenen Auswüchsen würdigte, erzog ihn in wunderbarer Leitung bis zur vollendetsten Läuterung seiner Anlagen und erworbenen Eigenschaften. Er mußte Zeuge aller Lehren und Taten Jesu sein. So sah er ihn auf der Hochzeit zu Kana sein erstes Wunder wirken und folgte ihm nach Judäa zum Osterfeste und wieder durch Samaria nach Galiläa (Joh. 2, 2 bis 4, 43). Da Jesus sich jetzt längere Zeit zu Kapharnaum aufhielt, konnte Petrus wieder zu seinen häuslichen Verhältnissen und seinem Gewerbe zurückkehren (Matth. 4, 18. Mark. 1, 16. Luk. 5, 1 ff). Während dieser Zeit überzeugte ihn die Heilung seiner Schwiegermutter (Matth. 8, 14. Mark. 1, 30. Luk. 4, 38) und ein wunderbar ergiebiger Fischzug (Luk. 5, 4 ff) so sehr von der göttlichen Natur Jesu, daß er sich nicht mehr für würdig hielt, in seiner Nähe zu sein. Daraufhin aber gab ihm der Herr eine Berufung, welche er ihm schon beim ersten Zusammentreffen (Matth. 4, 19. Mark. 1, 17) angekündigt hatte: er ward zum geistigen Fischfang berufen und verließ mit vollkommenem Verständnis sogleich sein Haus, seine Gattin und seine Familie, um ganz dem Dienste Jesu zu leben (Luk. 5, 11; vgl. Matth. 19, 27 ff. Luk. 18, 28 ff). Dieser Hingebung entsprechend ward Petrus bei der Auswahl von zwölf Aposteln an die Spitze der kleinen Herde gestellt und von nun an unter den Jüngern auch nie mehr anders als Petrus genannt (Matth. 10, 2. Mark. 3, 16. Luk. 6, 14). Mit großer Vorliebe beobachteten von dieser Zeit an die übrigen Jünger die Entfaltung eines so reichen Geistes, und daher sind in den Evangelien eine Menge Züge aufgezeichnet, welche vorzugsweise geeignet sind, das psychologische Bild des großen Apostels herzustellen. Zu diesen gehört sein Wandeln auf dem Wasser, bei dem er aus der höchsten Zu-

versicht in jähe Verzagtheit fiel (Matth. 14, 28 ff); sein voreiliger Protest gegen Jesu Willen, zu leiden, und der darüber vom Herrn ausgesprochene Tadel (Matth. 16, 22. Mark. 8, 32); sein Entzücken bei der Verklärung des Herrn (Matth. 17, 4. Mark. 9, 4. Luk. 9, 33); der Vorgang bei Bezahlung der Tempelsteuer (Matth. 17, 23 ff); seine Frage nach dem Lohn für die gebrachten Opfer (Matth. 19, 27. Mark. 10, 28. Luk. 18, 28); seine tiefe Demut und rührende Einfalt bei der Fußwaschung (Joh. 13, 6 ff); der Ausdruck seiner Anhänglichkeit beim letzten Abendmahle (Matth. 26, 33 ff. Mark. 14, 29 ff. Luk. 22, 31 ff. Joh. 13, 36 ff); sein Schlafen am Ölberg während der Todesangst des Herrn (Matth. 26, 40 ff. Mark. 14, 37 ff). Ebenso sorgfältig haben die Evangelisten auch die Auszeichnungen berichtet, womit der Herr die Beweise seines Glaubens und seiner Hingebung erwiderte. Die Felsenfestigkeit seines Glaubens bewies Petrus, als bei der Verheißung des Altarssakramentes von Jesu auch viele seiner Getreuen abfielen. Da sprach Jesus zu den Zwölfen: „Wollt auch ihr weggehen?“ Und Simon Petrus antwortete ihm: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Messias, der Sohn Gottes bist“ (Joh. 6, 69 ff). Noch feierlicher bekannte er namens aller andern Apostel auf dem Wege nach Cäsarea Philippi: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 16). Indem er sich hiermit als den würdigen Grundfels der zu stiftenden Kirche auswies, erhielt er von Jesu als Erwiderung die ganze Machtfülle übertragen, welche dem Haupte der Kirche gebührt: „Auf dich als Felsen will ich meine Kirche bauen, und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben“ (Matth. 16, 18). Um ihn zu dieser wunderbaren Stellung zu befähigen, betete Jesus freilich für ihn (Luk. 22, 32); allein nach unergründlichem Ratschlusse überließ er ihn auch in einem Augenblicke sich selbst, da Petrus die Zuversicht auf seine eigene Festigkeit auf die Spitze trieb. Nachdem Petrus so weit gegangen war, für den Heiland das Schwert zu ziehen und Blut zu vergießen, wagte er auch noch in den Hof des Hohenpriesters vorzudringen und der Gefahr, die ihm vorausgesagt war, zu trotzen; da fiel er und leugnete, den zu kennen, ohne den er doch nicht leben mochte. Die Buße für diese Sünde war das Heilmittel, das die letzten Schwächen in seinem feurigen Charakter tilgte und ihn zu einem so milden Vater und Regenten umschuf, wie für eine aus Sündern zu berufende Kirche nötig war (Matth. 26, 69 ff. Mark. 14, 66 ff. Luk. 22, 55 ff. Joh. 18, 17 ff).

Auch nach der Auferstehung Jesu erscheint Petrus ausgezeichnet durch seine Liebe zum Herrn, wie durch dessen Gnadenwahl. Die Frauen am Grabe des Auferstandenen erhielten Auftrag, die Nachricht von dem Geschehenen vor allem an Petrus zu überbringen (Mark. 16, 7); da stand er eiligst auf und lief zum Grabe hin, und wenn auch der jüngere Johannes ihn überholte, so trieb ihn doch seine feurige Liebe vor diesem in das leere Grab (Joh. 20, 6). Ihm erschien daher der auferstandene Heiland vor allen andern Aposteln (Luk. 24, 34) und gab ihm die Gewißheit, daß seine Schuld durch vollkommene Reue getilgt sei. Später wirkte der Heiland an ihm noch einmal das Wunder, bei welchem er ihn früher zum Menschenfischer berufen hatte, und nachdem er ihn genötigt, durch dreimalige Beteuerung seiner Liebe die dreimalige Verleugnung wieder gutzumachen, übertrug er ihm das Oberhirtenamt über seine Kirche und sagte ihm zugleich die Art seines Todes vorher (Joh. 21, 2—19). Von seiner oberhirtlichen Gewalt hat Petrus seitdem bewußten Gebrauch unter Anerkennung der übrigen Apostel gemacht. Die Apostelgeschichte erzählt, wie er die Wahl eines neuen Apostels an Judas' Stelle anordnete und leitete (1, 15 ff), wie er die ersten Christen in die Kirche aufnahm (2, 14 ff), wie er vor dem Hohen Rate als Vorkämpfer auftrat (4, 7 ff), wie er in der Kraft Gottes ungezählte Wunder wirkte

(3, 6; 5, 15), wie er über Ananias und Saphira die erste kirchliche Strafe verhängte (5, 1 ff), wie er mit Johannes in Samaria die neugegründete Gemeinde bestätigte und firmte (8, 14 ff), wie er in Simon den ersten Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft wies (8, 20 ff), wie er die ganze damalige Kirche visitierte (9, 32), wie er durch Aufnahme der Heiden eine neue Periode der kirchlichen Entwicklung inaugurierte (10, 1), und wie er genötigt wurde, εἰς ἕτερον τόπον zu gehen (12, 17). Hier bricht die für Theophilus geschriebene Apostelgeschichte mit den Nachrichten über Petrus ab, weil dem zu Rom Lebenden für dessen spätere Geschichte nähere, unmittelbare Quellen zu Gebote standen. Aber auch schon früher ist Lukas nach seinem Plan über manches hinweggegangen, was wir bei einem Lebensbilde des Apostels nicht entbehren möchten. So erzählt Gal. 1, 18, daß Paulus, obwohl unmittelbar von Gott berufen (1, 1 12), dennoch vor Beginn seiner apostolischen Tätigkeit nach Jerusalem reiste, um erst mit dem Oberhaupte der Kirche in Verbindung zu treten. Anderswoher ist bekannt, daß Petrus sich wiederholt zu Antiochien aufgehalten hat. Bei der ersten Christenverfolgung, der Stephanus zum Opfer fiel, flohen die jüdischen Christen zum Teil nach Antiochien und stifteten daselbst eine Gemeinde. Die Tradition hält fest, daß der hl. Petrus sich dieser Gemeinde besonders annahm und ihre Leitung behielt, so daß er als erster Bischof derselben 36—42 n. Chr. genannt, und daß seine Cathedra Antiochena alljährlich am 22. Februar von der Kirche besonders gefeiert wird. An einen mit Residenz verbundenen Episkopat ist hierbei freilich nicht zu denken, da Petrus während der angegebenen Zeit wiederholt anderswo erscheint; so fand ihn ja Paulus im Jahre 39 zu Jerusalem (s. oben), und auch auf dem ersten Konzil zu Jerusalem führte er den Vorsitz (Apg. 15, 7). Allein eine nähere Beziehung der antiochenischen Gemeinde zu Petrus wird schon durch die enge Verbindung angedeutet, welche Antiochia mit Jerusalem unterhielt (Apg. 11, 22 ff; 15, 2).

Im Jahre 42 suchte Herodes Agrippa sich dem Volke gefällig zu zeigen, indem er die Häupter der Christen aus dem Wege räumte. Er hatte schon den Zebedäiden Jakobus mit dem Schwerte hingerichtet, als er auch Petrus einkerkern ließ, um mit ihm ebenso zu verfahren. Wunderbar gerettet, konnte Petrus doch nun nicht länger in Jerusalem bleiben und begab sich εἰς ἕτερον τόπον — an denjenigen Ort, welcher dem daselbst lebenden Theophilus gut genug bekannt war. Nach allen erhaltenen Nachrichten ist hiermit die erste Reise des Apostelfürsten nach Rom bezeichnet. Zu dieser Reise war die Bekehrung des römischen Hauptmanns Kornelius in doppelter Weise Veranlassung geworden. Einerseits hatte dieselbe dem hl. Petrus einen weitaussehenden Beruf eröffnet, zu dessen Erfüllung die Hauptstadt der heidnischen Welt als das geeignetste Arbeitsfeld erschien; anderseits verschaffte ihm die Bekanntschaft mit einem Glied der angesehenen gens Cornelia gerade in Rom die meiste äußere Sicherheit und öffnete ihm viele Häuser, in denen er wirken konnte. So hat Petrus im Jahre 42 die römische Kirche gestiftet und deren Gründung im Jahre 67 mit seinem Blute besiegelt. Innerhalb dieser 25 Jahre war er faktisch der eigentliche Bischof der Kirche zu Rom, obwohl er auch hier nicht fortwährend als residierend zu denken ist. Er konnte seine Tätigkeit zunächst nur bis zum Jahre 50 fortsetzen, da Claudius um diese Zeit sämtliche Juden aus Rom vertrieb. Diese Maßregel führte ihn wieder nach Jerusalem, wo seine Anwesenheit zu der notwendigen Schlichtung einer Differenz führte, deren Erledigung eine Lebensfrage für die junge Kirche geworden war (Apg. 15, 1 ff). Da aber Jakobus dort als Bischof waltete, so war Petri Anwesenheit daselbst nicht lange nötig, und er zog nun weiter nach Antiochien. Hier machte die Liebe zu Heiden und Juden ihn schwach, weil er alle gewinnen wollte, so daß Paulus, als er ebenfalls dahin kam, um seines oberhirtlichen Ansehens willen eine ernste Rüge für nötig hielt (Gal. 2, 11 ff; s. oben S. 111 f). Von da an gibt

es für die nächsten Jahre keine Nachrichten mehr über den Apostelfürsten. Gewiß hat er während dieser Zeit seine apostolische Wirksamkeit im Morgenlande fortgesetzt, und die Nachrichten der Alten, daß er während dieser Zeit in Kleinasien, und zwar vorzugsweise unter Juden und Judenchristen gewirkt habe, sind nicht unwahrscheinlich und werden durch die Tatsache von der Feindseligkeit der Juden gegen Paulus unterstützt (Orig. bei Eus., H. E. 3, 1, 2; XX 216. Eus., H. E. 3, 4, 3; XX 220. Hier., De vir. ill. 1; XXIII 607. Epiph., Haer. 27, 6; XLI 373. Leo M., Serm. 82, 5 [in natal. Ap. Petri et Pauli]; LIV 425). Eine vorhergegangene Wirksamkeit allein kann auch erklären, daß Petrus in seinem ersten Briefe als Ermahner und Tröster auftritt, wie dies auch Origenes a. a. O. durch den Ausdruck κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν angibt.

Unbestreitbar steht weiterhin fest, daß Petrus nach etwa achtjähriger Wirksamkeit im Orient sich wieder in seine Diözese Rom begeben hat. Er tat dies, wie die andern aus Rom vertriebenen Christen, bald nach dem im Jahre 54 erfolgten Tode des Kaisers Claudius und jedenfalls vor 57. Als Paulus in diesem Jahre zum erstenmal nach Korinth schrieb, war Petrus dort schon gewesen, so daß sich eine Partei nach seinem Namen benannte (vgl. oben S. 141). Daß er aber auf dem Wege aus dem Morgenlande nach Rom Korinth berührt habe, ist wohl kaum zu bezweifeln. Die Angabe des Laktanz (De mort. persec. 2; VII 195) führt auf die nämliche Zeitberechnung. In den ersten Jahren Neros ist Petrus wieder nach Rom gekommen und blieb nun an dem neuen Mittelpunkt der Christenheit bis zu seinem Tode im Jahre 67 n. Chr. Ununterbrochen wird freilich auch dieser Aufenthalt nicht gewesen sein; vielmehr mag der rastlose Eifer, der den Apostel belebte, ihn auch für kürzere oder längere Zeit wieder in andere Gegenden zur Predigt und zur Visitation geführt haben. Jedenfalls war er, als Paulus seinen Brief nach Rom schrieb, nicht dort, weil sich sonst in diesem Briefe wohl ein Gruß an ihn befinden würde. Welch reiche Früchte aber seine Wirksamkeit in Rom getragen hatte, zeigt das vorteilhafte Bild, welches der hl. Paulus in jenem Briefe von der dortigen Gemeinde entwirft. Seine Predigt drang so tief in die Herzen seiner Zuhörer, daß diese ein geschriebenes Andenken an dieselbe begehrten und so zur Abfassung des Evangeliums durch Markus Veranlassung wurden (s. oben S. 42 f). Vgl. hierzu die schöne, ausführliche Darstellung bei Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 1—44, wo auch eine reiche Literatur angegeben ist; ferner Janvier, Hist. de Saint Pierre, Tours 1875; Lecler, De Romano S. Petri episcopatu, Lovanii 1888 (Diss.). Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IX, 2. Aufl., 1857 ff.

634. Daß der hl. Petrus diesen Brief wirklich geschrieben hat, wird schon durch die Beschaffenheit des Inhaltes wahrscheinlich.

Die den hl. Petrus besonders bewegenden Lehren und Anschauungen werden aus den Predigten klar, welche die Apostelgeschichte von ihm aufbewahrt hat. Hiernach erscheint es nicht ohne Bedeutung, daß im Anfange des Briefes die Auferstehung des Herrn so nachdrücklich als Grund unserer Hoffnung hingestellt wird; denn dies tut auch der hl. Petrus in jeder seiner Predigten (Apg. 2, 22 ff; 3, 15 16; 5, 30; 10, 40 ff). Ferner ist die Anwendung des Bildes, welches 2, 4 ff ausgeführt ist, dem hl. Petrus besonders geläufig gewesen; er gebraucht es nicht bloß Apg. 4, 11 ausdrücklich, sondern der darin liegende Gedanke tritt in jeder seiner Predigten in den Vordergrund (Apg. 2, 23 24 36; 3, 13 14; 4, 10; 10, 39 40). Auch der Aufenthalt Jesu in der Unterwelt wird, wie 3, 19, sonst nur vom hl. Petrus erwähnt Apg. 2, 24 27 31; „Richter über die Lebendigen und die Toten" ist Jesus 4, 5 wie Apg. 10, 42. Der Berufung auf die Propheten 1, 10 steht ein ähnliches Ver-

fahren Apg. 2, 16ff; 3, 18 24 25; 10 43 zur Seite; der Gedanke 1, 12 findet sich schon Apg. 2, 39. Die Ermahnung 3, 14 entspricht dem, was Apg. 5, 41 erzählt wird. Die Warnung 5, 8 dürfen wir auf Petrus' eigene Erfahrung zurückführen. Die fortwährende Beziehung auf das Alte Testament ist, wie bei diesem Briefe, so auch bei allen Reden des hl. Petrus, welche in der Apostelgeschichte stehen, charakteristisch. Wenn der Verfasser sich 1, 1 bloß „Apostel Jesu Christi" und 5, 1 συμπρεσβύτερος nennt, so entspricht dies der Demut, welche von dem großen hl. Petrus bekannt ist; ein Fälscher würde in einem unterschobenen Briefe derselben schwerlich Rechnung getragen haben. Endlich nennt der Briefschreiber 5, 13 einen Markus seinen [geistigen] Sohn, gewiß keinen andern als den Verfasser des zweiten Evangeliums, dessen nahe Beziehung zu Petrus aus Apg. 12, 12 hervorgeht (s. oben S. 41f). Die Wiederholungen, namentlich in dem zweiten Teile des Briefes, zeigen das teilnehmende Gefühl des Apostelfürsten, aber auch den Bildungsstand des früheren Fischers, dessen formelle Fertigkeit hinter dem gewaltigen Aufschwung seines Geistes zurückgeblieben ist; eigentümlich erinnern diese Wiederholungen auch an Joh. 21, 15—17. Es ist deswegen von allen unbefangenen Forschern anerkannt, daß die Herleitung des Briefes vom hl. Petrus innere Wahrheit hat. Schon Erasmus nennt ihn epistolam profecto dignam Apostolorum Principe, plenam auctoritatis ac maiestatis apostolicae (Paraphr. in omn. epist. etc., Basileae 1521. Argum. in h. ep.). Ähnlich sagt Grotius: Habet haec epistola τὸ σφοδρόν conveniens ingenio Principis Apostolorum. Vgl. Steiger, Der erste Brief Petri ... ausgel., Berlin 1832, 5. Freilich bilden die angeführten Einzelheiten keine Beweise von zwingender Natur; allein sie dürfen deswegen nicht unbeachtet bleiben, weil sie als Bestätigung zu der äußeren Gewißheit treten, die durch eine große Reihe geschichtlicher Zeugnisse begründet wird.

635. Seit den frühesten Zeiten der kirchlichen Literatur erscheint der erste Brief Petri in kanonischem Gebrauch.

Das älteste Zeugnis hierfür ist der im Kanon stehende zweite Brief Petri, dessen Verfasser ganz gewiß als der Apostel Petrus anerkannt sein will. Ob er es wirklich ist, kommt hier nicht in Frage, da das Schreiben anerkanntermaßen aus der ersten Zeit der Kirche herrührt. Wenn dieser Brief nun 3, 1 von dem vorliegenden als erstem Briefe spricht, so ist damit ein Zeugnis für die Herkunft desselben von Petrus gegeben. Das Vorhandensein des Briefes und die Ehrfurcht der Gläubigen vor ihm bezeugt ferner die Anführung von sieben Stellen aus demselben in Polykarps Brief an die Philipper 1 2 5 8 10 (V 1005 1009 1011 1014); hierzu fügt Eusebius (H. E. 4, 14, 9; XX 340) die Bestätigung: ὁ μέντοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς. Der nämliche Kirchengeschichtschreiber sagt (a. a. O. 3, 39, 17; XX 300) auch von Papias: κέχρηται... μαρτυρίαις . . . ἀπὸ . . . τῆς Πέτρου [ἐπιστολῆς], womit bei Eusebius nur der erste Brief gemeint sein kann. Diese beiden Autoritäten sind von besonderem Gewicht, weil sie zu denjenigen kleinasiatischen Gemeinden gehörten, an welche der Brief gerichtet ist. Die Peschittho, welche nur drei katholische Briefe umfaßte, enthielt unter denselben auch dieses Schreiben. Daß es in der Itala von Anfang an stand, zeigen die Zitate bei Tertullian und Cyprian. Die Stelle 5, 6 steht in dem oft zitierten Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon bei Eusebius (H. E. 5, 2, 5; XX 436). Irenäus ist wieder der erste, der den Brief unter dem Namen des hl. Petrus anführt (Adv. haer. 4, 9, 2; 4, 16, 5; VII 998 1019). Ebenfalls mit diesem Namen zitieren ihn Klemens von Alexandrien (Paedag.

1, 6; 3, 11; VIII 301 649. Strom. 4, 7 20; VIII 1259 1340 u. ö.), Tertullian (Scorp. 12; II 146), Origenes (De Princ. 2, 5, 3; XI 206 und wohl noch fünfzigmal), Cyprian (De bono patient. 9; IV 628. Testim. 3, 36; IV 756) und alle Späteren. Desgleichen steht er in allen Verzeichnissen des Kanons, so daß Eusebius ihn mit Recht unter die ὁμολογούμενα aufgenommen hat (s. 1. Tl, § 43). Einzig das Muratorische Fragment tut seiner in der heutigen Gestalt keine Erwähnung; doch ist es übereinstimmende Ansicht aller katholischen wie der meisten protestantischen Gelehrten, daß er nicht darin gefehlt haben kann; entweder war von ihm beim Evangelium nach Markus, was minder wahrscheinlich ist, oder in der sehr verderbten Stelle nach Apocalypses etiam Iohannis die Rede. Vgl. Hundhausen a. a. O. 96 ff. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II 1, Erlangen-Leipzig 1890, 110.

Trotz so einleuchtender Bezeugung ist der erste Brief Petri freilich auch nicht dem Schicksal entgangen, von der protestantischen Kritik des 19. Jahrhunderts für unecht erklärt zu werden. Zuerst tat dies Cludius in den „Uransichten des Christentums", Altona 1808, 296 ff, dann de Wette und Baur und besonders des letzteren Schüler Schwegler in der Schrift: Das nachapostolische Zeitalter II, Tübingen 1846, 2 ff. Die versuchte Beweisführung, welche hauptsächlich Reminiszenzen aus paulinischen Briefen, Mangel eines selbständigen schriftstellerischen Charakters und die Bestimmung für Heidenchristen entgegen Gal. 2, 7—9 ins Feld führt, ist nicht so bestechend, daß es nötig wäre, sie hier zu widerlegen (vgl. Hundhausen a. a. O. 100 ff. Holtzmann, Einl. 316 ff).

636. Der Brief ist zu Rom in den letzten Lebensjahren des hl. Petrus verfaßt.

Aus dem Gruß 5, 13 läßt sich folgern, daß Petrus, als er den Brief schrieb, sich in „Babylon" befand. „Es grüßt euch die in Babylon Miterwählte", nicht eine Frau, sondern wie die Peschittho, die Vulgata und der Cod. Sinaiticus hinzufügen, ἐκκλησία. Hier kann aber weder das ägyptische Babylon beim heutigen Kairo noch die bekannte Stadt am Euphrat gemeint sein. Aus dem Altertum hat sich auch nicht die leiseste Andeutung davon erhalten, daß Petrus je nach Ägypten oder nach dem alten Babel gekommen sei; so liegt von vornherein nahe, hier an eine symbolische Bezeichnung zu denken. Als solche steht aber der Name Babylon in einem der sog. sibyllinischen Orakel (Orac. Sibyll. 5, 143 159) für Rom, vermutlich aus Anlaß davon, daß auch in der Apokalypse an mehreren Stellen (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2 10 21) Rom unter Babylon zu verstehen ist. Dem entsprechend haben schon Papias und Klemens von Alexandrien (Eus., H. E. 2, 15, 2; XX 173) die Stelle 5, 13 so erklärt, daß Petrus seinen ersten Brief zu Rom geschrieben habe, und hierbei sind die katholischen Erklärer mit sehr wenigen Ausnahmen geblieben. Meminit Marci, sagt der hl. Hieronymus (De vir. ill. 8; XXIII 621), et Petrus in prima epistula sub nomine Babylonis figuraliter Romam significans: salutat vos Ecclesia, quae est in Babylone coëlecta, et Marcus, filius meus. Zwar wird dagegen eingewendet, es liege bei dem oberhirtlichen Schreiben keine Veranlassung vor, die prosaische Ausdrucksweise zu verlassen, wie eine solche Veranlassung bei der Apokalypse vorhanden ist; allein hierbei ist übersehen, daß der hl. Petrus wiederholt poetisch-symbolische Ausdrücke gebraucht, wie 1, 1 ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι (vgl. 1, 13; 2, 5), und daß gerade in 5, 13 noch zwei andere Ausdrücke, ἡ συνεκλεκτή und ὁ υἱός μου, symbolischer Natur sind. Wie sehr schon im 1. Jahrhundert Rom als Sitz der Abgötterei und der Unzucht dem alten Babel glich, ist aus der Geschichte bekannt. Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche 99. Hundhausen a. a. O. 82 ff. Wetzer und Weltes Kirchenlex. I, 2. Aufl., 1822.

Die Zeit der Abfassung kann durch folgende Induktion bestimmt werden. Der Brief ist innerhalb eines Zeitraumes geschrieben, während dessen der hl. Petrus zu Rom war; dies gibt für die Zeit von 42 bis 67 Spielraum. Der Brief redet nun nirgendwo von blutiger Verfolgung, sondern nur von Anfeindungen, bei denen es darauf ankommt, die christliche Lebensweise entweder gegen epikureische Grundsätze zu verteidigen (3, 15), oder böswillige Ausdeutungen derselben zu entkräften (2, 12); folglich fällt er vor die Neronische Verfolgung, d. h. vor das Jahr 64. Er setzt aber eine solche Verbreitung des Christentums in Kleinasien voraus, wie sie erst nach dem dreijährigen Aufenthalt des hl. Paulus zu Ephesus, also nach 57, zu denken ist. Innerhalb der Zeit von 57 bis 64 läßt sich das Jahr der Abfassung dadurch erschließen, daß 5, 13 wohl von Markus, aber nicht von Paulus Grüße geschrieben werden. Ersterer war nach Kol. 4, 10 und Philem. V. 24 während der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus in Rom; wäre der Brief in dieser Zeit geschrieben, so würde Paulus gewiß wegen seiner doppelten Beziehung zu Petrus und zu Markus den Gruß aufgetragen haben. Der Brief ist also nach 63, vermutlich im Anfang des Jahres 64, kurz vor dem Ausbruch der Verfolgung, geschrieben; damals war Paulus nach Spanien abgereist, so daß der hl. Petrus für ihn eintrat, um die gedrückten Gemeinden aufzurichten.

Neuere Erklärer haben eine Zeitbestimmung daraus ableiten wollen, daß der Brief Reminiszenzen aus dem Epheser- und Römerbrief, sowie aus dem Briefe des hl. Jakobus enthalte. Hierüber sind besondere Tabellen bei Hug, Einl. II 541 ff; Credner, Einl. 634; Holtzmann, Einl. 314 ff aufgestellt worden. Die Harmonie zeigt sich jedoch nur durch Übereinstimmung in den Grundwahrheiten der christlichen Religion, deren Ausdruck bei jedem Schriftsteller die nämliche Form annehmen muß. Wären aber auch die angegebenen Schreiben wirklich in dem Briefe benutzt, so würde hiernach die Abfassungszeit nicht anders anzusetzen sein.

3) Der zweite Brief des hl. Petrus.

637. Der zweite Brief Petri ist ein Ermahnungsschreiben, worin die Adressaten aufgefordert werden, 1. ihr Leben nach dem Glauben einzurichten, 2. sich vor Irrlehrern, deren Treiben geschildert wird, zu hüten, 3. sich auf die Ankunft Jesu zum Gericht bereit zu halten.

1. Der Verfasser bezeichnet diejenigen, denen er schreibt, nur als solche, welche gleichen Glauben mit ihm erlangt haben, und wünscht ihnen Gnade und Friede durch Wachstum geistiger Erkenntnis, 1, 1 2. Wie sie durch die Berufung zum Christentum alle Mittel zur christlichen Vollkommenheit erhalten haben, so sollen sie sich auch befleißigen, durch gute Werke ihre Auserwählung sicherzustellen und von einer Tugend zur andern fortzuschreiten, V. 3—11. Hieran können sie nicht oft genug erinnert werden, und diese Pflicht will der Apostel jetzt schriftlich erfüllen, damit seine Wirksamkeit auch durch seinen bevorstehenden Tod nicht unterbrochen werde, V. 12—15. Er predigt nämlich von der Herrlichkeit Jesu nicht nach trügerischer Überlieferung, sondern ist Augenzeuge derselben auf dem Tabor gewesen, V. 16—18. Sein Zeugnis wird bekräftigt durch das Wort der Propheten, das die Autorität des Heiligen Geistes selbst für sich hat, V. 19—21.

2. So wie es aber falsche Propheten gegeben hat, so werden auch unter ihnen Irrlehrer aufstehen, welche aus unlautern Motiven viele ins Verderben ziehen, 2, 1—3. Diese werden indes ein schreckliches Ende nehmen; Gott wird sie ebenso richten wie die sündigen Engel, wie die Welt zur Zeit Noes und wie Sodoma und Gomorrha, V. 4—6. So wie Lot unter der Masse der Sünder gerettet wurde, weil er gerecht

war, so wird Gott auch jetzt die Tugendhaften bewahren, um seine Gerechtigkeit an den Frevlern desto furchtbarer zu verherrlichen, V. 7—9. Besonders wird sein Gericht die Unzüchtigen, die Verächter der Obrigkeit und die Lästerer des Heiligen treffen, V. 10. Die Engel, obgleich vollkommene Geister, wagen niemanden zu verurteilen; die Irrlehrer aber lästern, was sie nicht verstehen; sie haben nur ihre Lust und ihren Vorteil im Auge wie Balaam und werden auch wie er zu Schanden werden, V. 11—16. Sie versprechen viel und reden von Freiheit, da sie doch selbst Knechte ihrer Leidenschaften sind und die, welche ihnen glauben, in die Knechtschaft der Sünde bringen, V. 17—19. Ihnen wäre es besser, nicht Christen geworden zu sein, weil sie dann nicht so schwer gestraft würden, V. 20—22.

3. Dies ist schon der zweite Brief, den Petrus ihnen schreibt, um sie zu einer lautern Gesinnung zu erwecken und ihnen die Mahnungen der Propheten und die Gebote des Herrn ins Gedächtnis zu rufen, 3, 1 2. Mögen sie sich nicht durch die Spötter beeinflussen lassen, welche die göttliche Weltregierung leugnen, V. 3 4. Derselbe, der die Welt aus dem Wasser werden und durch Wasser wieder vergehen ließ, der wird sie am Tage des Gerichts durch Feuer zerstören, V. 5—7. Zwar wartet er damit in seiner Langmut, allein um so sicherer wird der Gerichtstag zu einer Zeit kommen, da man sich seiner nicht versieht, und wird die ganze Welt zu Grunde richten, V. 8—10. Darum mögen sie das Sichere wählen und sich auf die Ankunft Jesu bereit halten, um mit ihm den neuen Himmel und die neue Erde zu bewohnen, welche aus der Zerstörung hervorgehen werden, V. 11—13. So lehrt auch der hl. Paulus, und nur Verdrehung kann seinen Briefen einen andern Sinn unterlegen, V. 14—16. Mögen sie also vor den Irrlehrern sich hüten, damit sie in Gnade und Erkenntnis wachsen! V. 17—18.

638. Dieser Brief ist unter steter Rücksicht auf die antinomistischen Irrlehrer der apostolischen Zeit geschrieben.

Schon wenn der Verfasser in dem ersten Teil seines Schreibens nachdrücklich auf die Betätigung des christlichen Glaubens durch die Übung der Tugend dringt, will er damit „sophistischen Mythen" (1, 16) entgegentreten, welche für ein sittliches Gesetz keine Grundlage bieten konnten und eigens zur Beseitigung jeder sittlichen Schranke ersonnen waren. Der Haltlosigkeit solcher phantastischen Theorien setzt er deswegen auch als Grund unseres Glaubens das Augenzeugnis der Apostel und die Inspiration der Propheten entgegen (1, 17—21). Es könnte nun der Gedanke entstehen, hiermit fasse der Schreibende die Ausgeburten der Gnostiker ins Auge, zumal da er schon als Ziel seines Segenswunsches die wahre ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν hinstellt. Dieser Gedanke ist insofern richtig, als die Keime der Gnostik bis in die Anfänge der christlichen Zeit, ja bis vor dieselbe hinaufreichen, und als es in der ersten Zeit der Kirche keine Irrlehrer gegeben hat, welche nicht das eine oder andere mit den späteren Gnostikern gemein hätten. Daher warnt auch der hl. Paulus Eph. 5, 6 und Kol. 2, 18 schon vor solchen Lehren, welche ihre eigentliche Ausbildung erst im Gnostizismus empfangen haben. Allein eigentliche, ausgebildete Gnostiker, wie sie im 2. Jahrhundert auftreten, hat der Verfasser dieses Briefes nicht im Auge. Er nennt die nämlichen Irrlehrer, welche er 2, 1 als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet, 3, 3 ἐμπαῖκται, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln. Die eigentlichen Gnostiker nun spotteten nicht über die Lehren des Christentums, sondern gaben nur vor, ein tieferes Verständnis derselben zu vermitteln, und brauchten so die christlichen Lehren als Deckmantel für ihre abenteuerlichen Spekulationen. Wesentlich ist vielmehr bei den in diesem Briefe genannten Irrlehrern, daß sie alle übernatürliche Leitung der Menschheit und daher auch eine ewige Vergeltung leugneten

(3, 4 9), und daß sie auf Grund mißbräuchlicher Anwendung der Briefe Pauli (3, 16) eine Freiheit lehrten, welche nur die Emanzipation des Fleisches bedeutete (2, 10 13 14 19) und zur Ausbeutung der Irregeleiteten für ihre schmutzige Habsucht diente (2, 3). Sie werden daher mit Balaam auf eine Linie gestellt, insofern auch dieser, um sich selbst zu bereichern, die Juden zur Unzucht verleiten ließ (2, 15). Sie sind gewesene Heiden, welche nach der Aufnahme ins Christentum wieder zu den Ausschweifungen des Heidentums zurückgekehrt und so zum Schandflecken der christlichen Gemeinden geworden sind, in denen sie die von Gott gesetzte Autorität lästern und Spaltungen herbeiführen (2, 10 20—22). Aus allen diesen Zügen entsteht unzweifelhaft das Bild derjenigen Antinomisten, welche schon in apostolischer Zeit in den Heidenländern auftraten. Mit den Nikolaiten der Apokalypse sind sie wohl nicht identisch, obwohl auch letztere Apok. 2, 14 mit Balaam verglichen werden; denn es wird ihnen nicht wie diesen Apok. 2, 14 20 vorgeworfen, daß sie die Christen zur Gemeinschaft mit dem Götzendienst verleitet hätten, und umgekehrt wird den Nikolaiten nicht der schmutzige Eigennutz der hier gemeinten Antinomisten zur Last gelegt; die Vergleichung mit Balaam geht bei ihnen aus anderem Gesichtspunkt hervor. Nach allem diesem bekämpft der Verfasser dieses Briefes auf heidenchristlichem Gebiet das nämliche Übel, welches der hl. Jakobus auf judenchristlichem angreift, und sieht sich deswegen auch genötigt, ebenso wie dieser den Verdrehungen der paulinischen Lehre entgegenzutreten. Ausführlicheres siehe bei Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1878, 80—90.

639. Bei der Bekämpfung dieser Irrlehrer hat der Verfasser den kanonischen Brief Judä zu Grunde gelegt.

Es ist eine allgemein zugestandene Tatsache, daß zwischen dem Brief Judä und dem Abschnitt 2, 1 bis 3, 3 des zweiten Briefes Petri eine Ähnlichkeit besteht, welche zu groß ist, um zufällig zu sein. Vergleicht man 2 Petr. 2, 1—3 mit Jud. V. 4; 2, 4 mit V. 6; 2, 6 mit V. 7; 2, 10 mit V. 7 u. 8; 2, 11 mit V. 9; 2, 12 mit V. 10; 2, 13 mit V. 12; 2, 15 mit V. 11; 2, 17 mit V. 12 u. 13; 2, 18 mit V. 16; 2, 21 mit V. 3; 3, 1—3 mit V. 17 u. 18, so zeigt sich, daß nicht bloß die einzelnen Gedanken, sondern auch die Anordnung aller Gedanken übereinstimmt. Außerdem aber finden sich Reminiszenzen auch 1, 2 vgl. mit Jud. V. 1 u. 2; 1, 5 15 mit Jud. V. 3; 3, 14 mit Jud. V. 24; 3, 18 mit Jud. V. 25. Hierbei kann man a priori auf den Einfall kommen, die beiden Verfasser dieser Briefe hätten sich schriftlich oder mündlich über die Form derselben verständigt; allein beim Mangel jedes äußeren Anhaltspunktes für eine solche Hypothese muß man auf diesen Ausweg verzichten. Man kann nicht umhin, zuzugeben, daß einer von beiden Verfassern die Schrift des andern gelesen und reproduziert hat, und es kann nur fraglich sein, welchem die Priorität gebührt. Diese Frage aber muß nach dem Grundsatz entschieden werden, der schon oben S. 167 f und 176 f zur Sprache gekommen ist. Die Darstellung im Briefe Judä ist ausführlich und enthält eine Menge Einzelheiten, welche individualisiert sind; die Behandlung des Gegenstandes im vorliegenden Briefe aber ist kurz und erhebt die gedachten Einzelheiten auf das Niveau allgemeiner Anschauung; vgl. Jud. V. 6 u. 7 mit 2 Petr. 2, 4 6; Jud. V. 9 mit 2 Petr. 2, 11; Jud. V. 12 u. 13 mit 2 Petr. 2, 17. Dabei läßt sich beobachten, daß die Erwägungen im Brief Judä, welche einen jüdischen Leserkreis voraussetzen, hier in eine Form gebracht sind, in welcher sie auch für heidenchristliche Leser brauchbar waren. Eine fortgeschrittene Reflexion zeigt sich daher im zweiten Briefe Petri, und dies wird dadurch bestätigt, daß hier auch neue Gedanken entwickelt sind, welche schon im Briefe Judä natürlich gewesen wären, aber erst durch die Bestimmung des andern Briefes zur Sprache kommen konnten;

so 2 Petr. 2, 7 8 20—22 und 3, 2 gegenüber Jud. V. 17 (s. unten § 661). Demnach ist es kaum zweifelhaft, daß der Brief Judä im zweiten Brief Petri benutzt und der Hauptsache nach in denselben hineingewoben worden ist. Wenigstens darf man zum Beweise des umgekehrten Verhältnisses nicht anführen, daß im zweiten Brief Petri Futura stehen, wo im Brief Judä von der vergangenen Zeit gesprochen wird; die Formen 2 Petr. 2, 1 ἔσονται und παρεισάξουσιν, V. 3 ἐμπορεύσονται, 3, 3 ἐλεύσονται sagen, was immer der Fall sein wird, und weisen deswegen nicht auf eine frühere Zeit hin, als das παρεισέδυσαν Jud. V. 4. Auch bezieht sich das πάλαι προγεγραμμένοι Jud. V. 4 gewiß nicht auf den zweiten Brief Petri, sondern nach der richtigen Erklärung der Vulgata auf die göttliche Vorherbestimmung. Ebensowenig ist in Jud. V. 17 u. 18 die Hinweisung auf 2 Petr. 3, 2 3 zu suchen, da der betreffende Gedanke ganz allgemeinen Inhaltes ist und schon 1 Tim. 4, 1 hinreichend begründet erscheint. Ausführlicheres bei Hundhausen a. a. O. 100—112. Rampf, Der Brief Judä, Sulzbach 1854, 129 ff.

640. Dieser Brief steht in innerem Zusammenhange mit dem ersten Brief des hl. Petrus.

Zuerst ist hier wie dort die nämliche Persönlichkeit als Verfasser genannt. Allerdings beginnt der erste Brief mit dem Namen Πέτρος, der zweite mit Συμεὼν Πέτρος. Allein es ist bekannt, daß Petrus diese beiden Namen geführt hat, und daß in den Evangelien beide Namen bald einzeln, bald vereinigt gebraucht werden. Das hebräische שִׁמְעוֹן erscheint in der Septuaginta bald als Σίμων bald als Συμεών; mit der letzteren Namensform wird Petrus auch Apg. 15, 14 von Jakobus bezeichnet. Der Cod. Vaticanus und die älteren Übersetzungen haben freilich auch hier die Form Simon; allein vermutlich haben Judenchristen, wie Jakobus, die hebraisierende Form Συμεών vorgezogen. Wie aber der Doppelname Simon Petrus in diesem Briefe der einfachen Nennung Petrus im ersten Brief gegenüber verständlicher und förmlicher erscheint, so ist auch die beigegebene Bezeichnung hier ausführlicher: „Diener und Apostel Jesu Christi", statt des bloßen „Apostel Jesu Christi". Dieser feierliche Charakter ist durch die Seelenstimmung bedingt, welche 1, 13—15 hervortritt, und kann nicht als einer andern Person angehörig gedeutet werden. In beiden Briefen steht nun auch der nämliche eigentümliche Gruß χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη, der sonst nirgendwo vorkommt. Ferner hängt der zweite Brief insofern von dem ersten ab, als die lange Reihe sittlicher Ermahnungen im ersten (1, 13 ff) hier kurzweg vorausgesetzt oder zusammengefaßt wird (1, 4—7). Weiter ist der Ausdruck im ersten Brief (1, 8) ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε in Zusammenhang damit zu bringen, daß der Verfasser sich im zweiten (1, 16) einen ἐπόπτης der Herrlichkeit Jesu nennt. Besonders aber stimmen beide Briefe darin überein, daß der Gedankenkreis des Verfassers von den Anschauungen des Alten Testamentes erfüllt ist; so im ersten Briefe 1, 10—12 16 24 25; 2, 3—10 17 22—24 25; 3, 5 6 10—12 14 20 21; 4, 8 17 18; 5, 5 7, im zweiten 1, 19—21; 2, 1 4—8 11 15 ff; 3, 2 5—7 8 10 16. Dabei kehren in beiden gewisse eigentümliche Auffassungen und Angaben wieder. In beiden ist von der Sintflut, und zwar als Typus des Weltgerichtes die Rede (I 3, 20 und II 3, 6); beidemal wird die Errettung von acht Seelen besonders hervorgehoben (I 3, 20 und II 2, 5). Ebenso ist beiden Briefen die Betonung der Wichtigkeit gemeinsam, welche die alttestamentlichen Propheten für das Glaubensleben der Christen haben (I 1, 10—12 und II 1, 19—21), und beide bringen mit der prophetischen die apostolische Wirksamkeit als zusammengehörig oder identisch in Verbindung (I 1, 12 und II 3, 2). In beiden Briefen wird die Wiederkunft des Herrn und die Pflicht des Christen, sich durch ein heiliges Leben auf dieselbe vorzubereiten, eindringlich hervorgehoben (I 1, 7 ff

13 ff; 4, 7 ff 13 ff; 5, 1 ff und II 1, 11 16 19; 3, 4—15), und in beiden wird die Langmut Gottes dabei besonders ins Licht gestellt (I 3, 20 und II 3, 9 15), aber auch die Gewißheit der göttlichen Strafe für die verstockten Sünder nachdrücklich in Erinnerung gebracht (I 2, 8; 4, 5 17 18 und II 2, 1 3 4—9 13; 3, 5—7 10). In beiden ist das Christentum die „Wahrheit" (I 1, 22, Vulg. charitatis und II 1, 12); die Ursache aller Sünde ist die Lust (I 1, 14; 2, 11; 4, 2 3 und II 1, 4; 2, 10 18—20; 3, 3), die Bedingung zur Heiligkeit die Lossagung von dem sündhaften Treiben der Welt (I 1, 14 18; 2, 11 ff; 4, 2 ff und II 1, 4; 2, 18 20; 3, 11 17). Zu dieser Harmonie des Inhaltes kommt eine leicht erkennbare Übereinstimmung in den Ausdrucksformen. So steht ἀρετή, das im Neuen Testament nur noch Phil. 4, 8 vom Menschen vorkommt, in beiden Briefen von Gott und mit Bezug auf die Berufung zum Christentum (I 2, 9 und II 1, 3). In beiden Briefen, sonst nirgends im Neuen Testament, stehen die eigentümlichen Wörter ἀπόθεσις (I 3, 21 und II 1, 14), ἐποπτεύειν (I 2, 12; 3, 2) ἐπόπτης (II 1, 16), χορηγεῖν (I 4, 11) ἐπιχορηγεῖν (II 1, 5 11), κομίζεσθαι von der ewigen Vergeltung (I 1, 9; 5, 4 und II 2, 13), δηλοῦν von übernatürlicher Offenbarung (I 1, 11 und II 1, 14). Das „Petrinische Lieblingswort" (Hug, Einl. II 481) ἀναστροφή steht II 2, 7; 3, 11, wie I 1, 15 18; 2, 12; 3, 1 2 16. In beiden Briefen steht die merkwürdige Verbindung ἄσπιλος καὶ ἀμώμητος (I 1, 19 und II 3, 14). Beiden Briefen gemeinsam ist der häufige Gebrauch der Plurale von Abstraktis (I 1, 11; 2, 1 9 19; 4, 3 und II 2, 2 13 18; 3, 11), sowie der Konstruktionen mit dem Dativ (I 1, 12; 2, 7; 3, 15; 4, 2 12; 5, 9 und II 1, 1 17; 2, 1 3 5 8 17 19 20; 3, 7). Noch viel mehr solcher Übereinstimmungen s. bei Hundhausen a. a. O. 80—90, im Anschluß an die schon früher hierüber gemachten Beobachtungen. Am meisten geht aber der Zusammenhang beider Briefe daraus hervor, daß II 3, 1 der betreffende Brief ausdrücklich als der zweite bezeichnet ist, den der Verfasser an seine Leser richtet. Von dieser Angabe aus ist der Beweis für die Echtheit des zweiten Briefes Petri zu führen.

641. Auch der zweite Brief Petri ist von dem Apostelfürsten Petrus verfaßt und an die nämlichen Leser, wie der erste, gerichtet, um einem neuen Bedürfnis derselben entgegenzukommen.

Sicher und allgemein zugestanden ist, daß der Brief vom Apostel Petrus verfaßt sein will. Wäre er nicht wirklich von ihm, so müßte er ihm von jemandem unterschoben sein, der zu einem an sich lobenswerten Zweck das Ansehen des Apostels Petrus verwenden wollte. Dies würde aber ein Maß von Unaufrichtigkeit und Berechnung in sich schließen, welches bei einem solchen Verfasser unbegreiflich wäre. Wer von solchem Eifer für die Ehre Gottes und das Reich Jesu Christi erfüllt ist, wie der Schreiber dieses Briefes, wer mit solcher wunderbaren Erleuchtung die Wahrheit der Lüge entgegenstellt, wer in solchem echt apostolischen Geist um das Heil der Erlösten besorgt ist, der kann sich nicht fälschlich für den nämlichen ausgeben, der auch den ersten Brief Petri geschrieben. Der ganze Inhalt des Briefes nötigt daher, das für Wahrheit anzunehmen, was über die Person des Verfassers im Briefe selbst angegeben ist: daß der Verfasser bei der Verklärung Jesu zugegen war (1, 18), daß er ein Mitbruder des hl. Paulus ist, mit dem er sich in Übereinstimmung weiß, und für dessen Lehre er eintritt (3, 15 16), daß er Simon Petrus heißt (1, 1) und daß er wirklich hier zum zweitenmal an seine Leser schreibt. Letztere sind demnach die Gläubigen in Pontus, Galatien, Kappadozien und Bithynien, und bloß weil sie jetzt nicht mehr genau bezeichnet zu werden brauchen, werden sie 1, 1 daran erinnert, daß sie mit dem Schreibenden in der Gemeinschaft des Glaubens stehen.

Die Glaubenseinheit bedingt aber auch die Einheit der Liebe, und die Liebe macht alles gemeinsam. Demnach wacht der hl. Petrus auch über die neue Gefahr, welche sich in den gedachten Ländern erhoben hat, Primitiva ecclesia a duobus passa fuit: primo a persecutoribus vel tyrannis, secundo a falsis fratribus vel haereticis. Petrus igitur, doctor ecclesiae et instructor, in prima epistola munivit ecclesiam contra persecutores vel tyrannos, unde et in illa invitavit ad patientiam; in hac secunda munit ecclesiam contra haereses, unde et invitat ad sapientiam. In persecutionibus enim necessaria est patientia, sed contra haereticos necessaria est sapientia (Hugo a S. Caro, Comm. ad 2 Petr. 1, 1 [Opp. VII, Colon. Agripp. 1621, 338]).

Zahn (Einl. II 42 ff) meint, der zweite Petrusbrief sei an Judenchristen gerichtet. Vgl. dagegen desselben Einl. S. 713 ff. Henkel, Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit (Diss.): Bibl. Studien IX 5, Freiburg 1904.

642. Diese Überzeugung kann durch die Einreden, auf Grund deren in neuerer Zeit die Echtheit des zweiten Briefes Petri geleugnet worden ist, nicht aufgehoben werden.

Der zweite Brief Petri ist seit dem 4. Jahrhundert, wie sämtliche Verzeichnisse des Kanons beweisen, in der Kirche immer als kanonische Schrift verehrt worden. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben seinen apostolischen Ursprung nicht geleugnet, sondern nach Erasmus' Beispiel nur schüchtern zu bezweifeln gewagt. Eine bestimmte Leugnung sprach zuerst Hugo Grotius aus, indem er den Brief für zwei gesonderte Schreiben erklärte, deren zweites, mit 3, 1 beginnend, die vorhergehenden beiden Kapitel als ersten Brief bezeichne; beide seien von dem unter Hadrian gekreuzigten hl. Symeon verfaßt. In anderer Form ward der nachapostolische Ursprung später seit Semler von sehr vielen protestantischen Verfassern behauptet, während zugleich ebenfalls viele protestantische Gelehrte für die Echtheit eintraten. Eine Entscheidung auf dieser Seite ist weder eingetreten noch zu erwarten. Die Nachweise über die betreffende Literatur s. ausführlich bei Hundhausen a. a. O. 19 ff, kürzer bei Holtzmann, Einl. 325.

Die Gründe, welche die Leugnung rechtfertigen sollen, sind teils aus dem Verhältnis des Briefes zum Brief Judä, teils aus dem zum ersten Petrusbriefe, teils auch aus dem Inhalte des Briefes hergeleitet. Die erste Klasse dieser Einreden bedarf nicht vieler Widerlegung. Es soll eines Apostels unwürdig sein, sich der Schrift eines andern Apostels zu bedienen und „einen literarischen Diebstahl zu begehen". Den großen Apostelfürsten hat aber gewiß die Demut vor einem solchen Bedenken bewahrt, und dabei ist die Benutzung so selbständig, daß man anderswo als bei der Heiligen Schrift darauf keinen Nachdruck legen würde. Hiermit ist auch die Einrede entkräftet, es sei der Brief Judä im zweiten Petrusbrief ungeschickt benutzt; das Bild der Irrlehrer bei Petrus sei „ein Unding", „eine falsche Kopie der Verführer bei Judas". Dieses Bild ist gewiß von erschreckender Wahrheit, und gerade die Unterschiede zwischen ihm und der Darstellung bei Judas zeigen, wie genau der Verfasser mit dem, was er schilderte, bekannt war. Aus diesen Unterschieden ist nun ein neuer Einwand hergeleitet worden, insofern „Zitate aus Apokryphen", welche bei Judas vorkommen sollen, hier fehlen; die Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphen Schriften in der Kirche sei so späten Datums, daß der Brief in die nachapostolische Zeit falle. Allein die „Zitate aus Apokryphen" in der Heiligen Schrift beruhen auf ungenauer Beobachtung. Jud. V. 6 hat mit den Apokryphen keinen Zusammenhang (s. Hundhausen a. a. O. 270 ff); Jud.

V. 9 14 15 erzählen Dinge, welche auch in den jüdischen Apokryphen stehen, erzählen sie aber aus einer andern Quelle (s. Rampf, Der Brief Judä 201—282). Wenn daher auch der Jud. V. 9 erwähnte Streit in der „Himmelfahrt Mosis" erzählt wird und dieses Apokryphon erst 137 n. Chr. entstanden wäre, so fällt deswegen doch der Brief Judä und a potiori der zweite Brief Petri nicht nach jener Zeit. Die Weglassung der betreffenden Stellen aber im Petrusbrief bedeutet nichts anderes als den höheren Standpunkt der Reflexion bei dem Benutzer und die Rücksichtnahme auf andere Leser, nicht „Apokryphenscheu".

Was nun das Verhältnis dieses Briefes zum ersten Briefe Petri betrifft, so ist zuerst auf § 640 hinzuweisen. Wenn dann aber verlangt wird, der zweite Brief solle auf alles zurückkommen, was der erste Brief enthält, so ist diese a priori gestellte Forderung in Anbetracht der ganz verschiedenen Veranlassungen zu weit getrieben und kann keinen Maßstab zur Beurteilung abgeben. Es hat also keine Bedeutung, wenn eingewendet wird, das Versöhnungsleiden werde 1 Petr. von 1, 2 bis 5, 1 immer wieder aufs neue zur Geltung gebracht, 2 Petr. 2, 1 bloß gestreift, oder, die Irrlehrer von 2 Petr. fehlten in 1 Petr. so durchaus, wie der für 1 Petr. charakteristische Gedanke der unzertrennlichen Einheit von Leiden und Herrlichkeit in 2 Petr. (mit seinen drei Kapiteln). Vgl. Holtzmann, Einl. 321. Ganz unrichtig ist aber, als Kern des Christentums erscheine dort ἐλπίς, hier γνῶσις oder ἐπίγνωσις; von letzterer sei 1 Petr. so wenig die Rede, wie 2 Petr. von jener. Denn gleich 2 Petr. 1, 4, ebenso 2, 19 und 3, 13 ist von den ἐπαγγέλματα die Rede, welche den Grund der ἐλπίς bilden, und 1 Petr. 1, 12; 2, 9 (τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς); 3, 15; 4, 11; 5, 12 beziehen sich gewiß auf nichts anderes als auf die γνῶσις Χριστοῦ. So kann auch nach der im Neuen Testament herrschenden Anschauung und Ausdrucksweise kein größerer Gegensatz zwischen 1 Petr. 4, 7 und 2 Petr. 3, 8 gefunden werden als zwischen 1 Thess. 5, 2 und 2 Thess. 2, 2. „Anstatt vielfacher Zitate [im ersten Brief] begegnen 2 Petr. 2, 22; 3, 8 nur spärliche Anlehnungen an alttestamentliche Aussprüche", weil die Warnung vor Irrlehrern sich nicht so auf das Alte Testament stützen kann wie die Ermunterung zum geduldigen Leiden. Neben diesen aus dem Inhalte abgeleiteten Bedenken könnte der Hinweis auf sprachliche und stilistische Verschiedenheit, von der schon der hl. Hieronymus (Ep. 120, 11 ad Hedib.; XXII 1002) spricht, größere Wichtigkeit beanspruchen, wenn hierbei nicht so viel auf subjektives Ermessen ankäme, und wenn der kurze zweite Brief hinreichendes Material zur Begründung einer solchen Verschiedenheit böte. „Was dort ἀποκάλυψις heißt (1 Petr. 1, 7 13; 4, 13), heißt hier (2 Petr. 1, 16; 3 4 [12]) παρουσία" (Holtzmann a. a. O.); allein Paulus braucht in seinen Briefen beide Ausdrücke nebeneinander (2 Thess. 1, 7; 2, 1 8 9). Im ersten Brief soll das alleinstehende κύριος immer von Christus, im zweiten immer von Gott gebraucht sein, allein 1 Petr. 2, 13 steht es sicher von Gott und kommt sonst im Text des ersten Briefes nur noch einmal (2, 3) vor; im zweiten Brief steht δεσπότης von Christus (2, 1). Außerdem werden als Charakteristikum des zweiten Briefes die häufigen Wiederholungen eines Wortes angeführt, welche Holtzmann a. a. O. aufzählt; allein so steht auch im ersten Brief 1, 5—10 dreimal σωτηρία, 1, 5—7 dreimal πίστις, 2, 6 7 zweimal πιστεύω, 1, 15—18 und 3, 1 2 je zweimal ἀναστροφή, 1, 10 11 zweimal ἐρευνᾶν, 2, 20 zweimal ὑπομένειν. Aber träte auch die Verschiedenheit des Stils beim zweiten Brief noch mehr hervor, als wirklich der Fall ist, so kann sie dennoch als zwingender Grund zur Annahme der Unechtheit nicht gelten, weil eine solche Wandelung in der Ausdrucksweise bei Schriftstellern durchaus nichts Ungewöhnliches ist. Schon der Kardinal Cajetan weist hier auf die Verschiedenheit hin, welche zwischen den Briefen und den übrigen Schriften Gregors des Großen obwaltet; bei modernen Schrift-

stellern sind noch viel hervorstechendere Beispiele zu finden. Die angeblichen Berührungspunkte zwischen dem Verfasser des zweiten Petrusbriefes und Flavius Josephus sind bedeutungslos und erweisen ebensowenig eine Abhängigkeit des ersteren von letzterem als umgekehrt. Vgl. Zeitschr. für kathol. Theol., Innsbruck 1889, 589.

Aber auch ganz abgesehen von allen übrigen Bestandteilen des Kanons, soll der zweite Brief in sich selbst deutlich die Spuren nachapostolischen Ursprunges tragen. Zuerst soll in 1, 1 14—18 und 3, 1 15 deutlich „die Absichtlichkeit des Verfassers, sich als den Apostel Petrus kenntlich zu machen, hervortreten". Diese Wahrnehmung ist aber nur bei der vorgefaßten Meinung möglich, der Brief sei nicht von Petrus; die persönlichen Angaben sind gewiß nicht so bestimmt und zahlreich wie die im Galater- und im zweiten Korintherbrief, und was hier Absichtlichkeit genannt wird, ist vielmehr lebendige, natürliche Wahrheit. Daneben aber soll der Verfasser 3, 2 ganz aus der Rolle gefallen sein, indem er gedankenlos nach Jud. V. 17 hingeschrieben: μνησθῆναι τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν (nicht ἡμῶν) ἐντολῆς. Wer so absichtlich den Apostel Petrus gespielt hätte, würde gewiß nicht gedankenlos etwas herübergenommen haben, zumal wenn er sonst ganz selbständig den Brief Judä verwertete; die angeführte Stelle aber entspricht durchaus der Situation des Apostels Petrus gegenüber von Gemeinden, in denen Paulus und seine Gefährten tätig gewesen waren. Endlich soll 3, 16 ganz im Sinne einer späteren Zeit gedacht sein. Allein aus dem Ausdruck ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς folgt noch nicht, daß der Verfasser alle uns bekannten Briefe des hl. Paulus gemeint habe; wie aber der hl. Petrus im ersten Brief 1, 10—12 die Apostel den Propheten zugesellt hat, so kann er auch hier die apostolischen Schreiben mit „den übrigen Schriften" auf eine Linie stellen. Daß dann der hl. Petrus den Berg der Verklärung 1, 18 nicht habe τὸ ἅγιον ὄρος nennen können, setzt eine Auffassung bei ihm voraus, welche mit V. 17 in Widerspruch steht. Was endlich der Verfasser 3, 5—7 10—12 über die Entstehung und den Untergang der Welt lehrt, wird er wohl verantworten können, auch wenn er der hl. Petrus ist.

Nach allem diesem ist sicher, daß der zweite Brief des hl. Petrus aus inneren Gründen nicht der Unechtheit geziehen werden kann.

643. Wenn dieser Brief im christlichen Altertum später als andere neutestamentliche Schriften zur allgemeinen kanonischen Geltung gekommen ist, so kann dies nur aus zufälligen äußeren Veranlassungen geschehen sein.

In Bezug auf den hier zur Sprache kommenden Tatbestand (vgl. 1. Tl, § 42) muß zuerst festgehalten werden, daß für einen nur 61 Verse zählenden Brief keine Notwendigkeit vorhanden war, in den Schriften des 1. und 2. Jahrhunderts überall angeführt oder berücksichtigt zu werden, und daß die Schriften, in denen man eine Anwendung dieses Briefes sicher als geschehen voraussetzen darf, wie das Syntagma des hl. Justin u. a., verloren gegangen sind. Mangel an positiven Nachweisen von der Kanonizität des Briefes kann also hier nichts bedeuten. Allein daß schon Justin (Dial. 81 82; VI 670) sich der Stellen 1, 21; 2, 1; 3, 8 bedient, ist allgemein zugegeben. Die Rede Melitos an Kaiser Antoninus, welche Cureton (Spicil. Syr., London 1855, 41 ff) syrisch aufgefunden und herausgegeben hat, gibt (a. a. O. 51) unmißverständlich die Stelle 3, 10—12 wieder. Dasselbe tut (mit der Lesart εὑρεθήσεται) ein neu aufgefundenes, im Trinity College zu Dublin befindliches Manuskript mit Stücken des zweiten Klemensbriefes (s. Nestle in der Theol. Liter.-Zeitung 1887, 122). Das gleiche gilt von Theophilus (Ad Autol. 2, 9 13; VI 1064 1073) in Bezug auf die Stellen 1, 19 21. Bei Irenäus (Adv. haer. 4, 36, 4; 5, 23, 2; 28, 3; VII 1093 1185 1200) sind ebenfalls die Anführungen von 2, 4—7 und 3, 8 nicht zu verkennen. Klemens von Alex-

andrien hat nach dem Zeugnis des Eusebius (H. E. 6, 14, 1; XX 549) auch den zweiten Brief Petri kommentiert. Origenes führt an vielen Stellen seiner Schriften diesen zweiten Brief als Schrift des hl. Petrus und als kanonisches Buch an, z. B. Comm. in Ep. ad Rom. 8, 7 (XIV 1179): Et Petrus in Epistola sua dicit: Gratia vobis etc. (1, 2); In Lev. hom. 4, 4 (XII 437); In Num. hom. 13, 8 (XII 676); In L. Iesu Nave hom. 7, 1 (XII 857). Bei den Briefen des hl. Cyprian (III 1159) steht ein Brief des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (um 256), worin von Petrus und Paulus gesagt ist: In epistolis suis haereticos exsecrati sunt et ut evitemus, monuerunt. Dies kann nur auf den zweiten Brief Petri bezogen werden und ist von besonderer Wichtigkeit, weil dieser Brief ja in Kappadozien besonders bekannt sein mußte.

Aus allen diesen Anführungen ergibt sich demnach, daß der vorliegende Brief in der Kirche von vornherein als apostolisch und kanonisch galt. Wenn nun aber die Peschittho ihn anfangs nicht umfaßte, so folgt daraus bloß, daß der kleine Brief nicht sogleich bis an die letzten Grenzen der Kirche verbreitet wurde. Das Muratorische Fragment kann in seiner jetzigen Gestalt weder für noch gegen die kanonische Geltung des Briefes angeführt werden. Gleichwohl ist es bezeugt, daß im 3. Jahrhundert der Brief nicht von allen als kanonisch anerkannt war (s. 1. II § 42). Origenes sagt bei Eusebius (H. E. 6, 25, 8; XX 584) von dem zweiten Brief: ἀμφιβάλλεται; Eusebius selbst rechnet ihn (s. 1. II § 43) zu den ἀντιλεγόμενα (vgl. H. E. 3, 3, 1; XX 216). Didymus hat den zweiten Brief Petri samt den sechs übrigen katholischen in einer Schrift kommentiert, von der nur lateinisch übersetzte Fragmente übrig sind, und in seiner Schrift De Trinitate 1, 15 28 (XXXIX 304 409) zitiert er diesen Brief wie die Heilige Schrift. Wenn gleichwohl am Ende des hierher gehörigen Fragmentes Enarr. in Ep. II S. Petri (XXXIX 1774) steht: Non igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est, so ist diese mit der Arbeit selbst in Widerspruch stehende Stelle entweder unecht oder nach dem Griechischen mißverstanden. Echt, aber auch mißverständlich ist die Angabe des hl. Hieronymus De vir. ill. 1 (XXIII 607): Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. Der Heilige setzt hier als bekannt voraus, daß dieser Brief nicht von allen anerkannt werde, und sagt, von den Leugnern der Echtheit beriefen sich die meisten auf die Stilverschiedenheit. Daß nicht die meisten Christen wegen Stilverschiedenheit einen Brief verwerfen konnten, ist selbstredend. Demnach ist es aus dem 3. und 4. Jahrhundert bezeugt, daß der zweite Brief Petri noch nicht allgemein als kanonisch anerkannt war, allein offenbar bloß, weil übertriebene Forderungen hinsichtlich der Gewährleistung hier nicht befriedigt wurden. Seit der ersten offiziellen Kundgebung der Kirche mußten diese Zweifel verstummen (s. 1. II § 44 u. 46; vgl. die mit großer kritischer Sorgfalt durchgeführte Erörterung bei Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus 24 ff).

644. Der zweite Brief Petri ist zu Rom am Ende des Jahres 66 oder zu Anfang des Jahres 67 n. Chr. geschrieben.

Der hl. Petrus schrieb diesen Brief im Angesicht des Todes und gewissermaßen als sein Testament (1, 13—15). Die Kenntnis dieser Lage ist, wenn auch übernatürlich geoffenbart, doch wohl nicht eher für ihn eingetreten, als bis von seiten der heidnischen Obrigkeit das Verfahren gegen ihn eröffnet war. Da Petrus nun am 29. Juni des Jahres 67 gekreuzigt wurde, so gelangt man nach der Analogie des römischen Kriminalrechts zu der oben gegebenen Zeitbestimmung.

4) Der erste Brief Johannis.

645. Der erste Brief des hl. Johannes ist eine Ansprache an einen unbestimmt gelassenen Leserkreis, welche demselben den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn als Quelle des ewigen Lebens und die gegenseitige Liebe mit stets neuer Wärme, aber ohne strenge Disposition und nicht in logischer Aufeinanderfolge, ans Herz legt.

Das Schreiben teilt mit dem Brief an die Hebräer die Eigentümlichkeit, daß es ohne Adresse und ohne die sonst gewöhnliche Briefform gleich mit dem Gegenstand selbst beginnt. Die durchweg eingehaltene Anrede ὑμεῖς, sowie Τεκνία μου (2, 1), ἀγαπητοί (V. 7), πατέρες, νεανίσκοι, παιδία (V. 13), ἀδελφοί (3, 13) würden den Eindruck eines Briefes, statt den eines Vortrages oder einer vertraulichen Konferenz nicht bewirken, wenn der Verfasser nicht durch den Ausdruck ταῦτα γράφω ὑμῖν bestimmt den Gedanken an ein Sendschreiben hervorriefe.

Der Verfasser verkündigt seinen Lesern als Augenzeuge, daß das ewige Wort als Mensch auf Erden gewandelt ist, damit sie zu derselben geistigen Einsicht, wie er, erhoben werden und so zur Gemeinschaft mit Gott dem Vater und mit Jesu Christo gelangen, 1, 1—5. Der Hauptinhalt dieser ganzen Verkündigung ist, daß Gott die Heiligkeit selbst ist; die Gemeinschaft mit ihm kann also nur durch die Heiligkeit des eigenen Lebens gewonnen werden, V. 6—7. Freilich sind wir alle Sünder; allein das Anerkenntnis und die Beicht der Sünde führt uns zu der geforderten Heiligkeit, V. 8—10. Dies schreibt der Verfasser nicht, um dem Leichtsinn die Türe zu öffnen, sondern um den Glauben an die erlösende Gnade Jesu Christi zu befestigen, 2, 1 2. Verständnis von der Person und der Wirksamkeit Jesu Christi aber zeigt nur der, welcher ihn liebt und seine Gebote hält, V. 3—6. Insofern schreibt der Verfasser kein neues Gebot; ein neues Gebot aber ist, daß wir auch den Nebenmenschen als Bruder lieben und dadurch uns als Christen bewähren, V. 7—11.

Außerdem schreibt er an alle Stände, daß sie die Welt mit ihrer Begierlichkeit nicht lieb haben sollen, weil diese im Gegensatz zu Gott steht und mit ihrer Lust vergeht, während die Liebe Gottes uns die Ewigkeit sichert, V. 12—17. Das Ende der Welt kann jetzt schon nicht fern sein, weil so viele Abtrünnige als Feinde Christi aufgestanden sind, V. 18 u. 19. Vor diesen brauchen seine Leser freilich nicht gewarnt zu werden, weil sie Lüge von Wahrheit zu unterscheiden wissen und weil sie erkennen, daß wir nicht zum Vater kommen können, wenn wir den Sohn nicht als Gott bekennen, V. 20—23. Die Leser mögen also bei dem bleiben, was sie von Anfang an gelehrt worden sind, und sich nicht verführen lassen, um nicht das ewige Leben zu verlieren; sie bedürfen keiner neuen Lehre, weil die alte sie zur Vereinigung mit Gott führt, V. 24—29. Sind sie doch Gottes Kinder und besitzen damit eine Würde, von welcher die Welt keine Ahnung hat, weil sich noch nicht zeigt, zu welcher Herrlichkeit sie gelangen werden, 3, 1—2. Um die Hoffnung auf diese Herrlichkeit bewahren zu können, müssen wir uns heiligen und die Sünde fliehen; zur Wegschaffung der Sünde ist Christus gekommen, und wenn wir sündigen, können wir keine Gemeinschaft mit ihm haben, V. 3—6. Dies ist auch ein Maßstab zur Beurteilung der Irrlehrer, V. 7—10, besonders weil sie keine Bruderliebe haben, V. 10—12. Die Liebe setzt innere Tugend voraus, darum kann auch die Welt uns nicht lieben; wer aber liebt, hat darin das Unterpfand des ewigen Lebens. Wer nicht liebt, der geht verloren, weil er dem Mörder gleich ist, V. 13—15. Wie aber Jesus uns seine Liebe durch die Hingabe seines Lebens bewiesen hat, so müssen auch wir unsere Nächstenliebe durch die Tat und nicht bloß mit Worten beweisen, V. 16

bis 18. Solche tätige Liebe sollen wir üben, damit wir uns das Zeugnis, Kinder Gottes zu sein, geben und den inneren Frieden gewinnen können; denn wenn uns schon unser Gewissen verurteilt, wie werden wir vor Gott bestehen? V. 19 u. 20. Wenn unser Gewissen uns freispricht, haben wir vor Gott das Recht, unsere Gebete erhört zu sehen, weil wir seine Gebote halten, indem wir an Jesum glauben und uns untereinander lieben; dann wissen wir auch, daß wir mit ihm vereinigt sind, V. 21—24.

Nochmals ermahnt der Verfasser seine Leser, nicht allen Lehrern zu glauben, sondern den Prüfstein anzulegen, ob sie die Menschwerdung Jesu im Fleische bekennen; wer dies nicht tut, ist nicht aus Gott und ist schon ein Vorläufer des verheißenen Antichristen, 4, 1—3. Da sie aus Gott sind, sollen sie sich nicht wieder zu der bösen Welt hinziehen lassen, sondern auf den Verfasser als wahren Apostel hören, V. 4—6, und die Liebe üben, um in Gott zu bleiben, der aus Liebe seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, V. 7—10. Denn ein anderes Band der Vereinigung mit dem unsichtbaren Gott gibt es nicht, als daß wir einander lieben, weil diese Liebe aus dem Geiste Gottes stammt, V. 11—13. Der wahre Glaube an die Menschwerdung Jesu zeigt uns die ganze Liebe Gottes und ist dadurch auch die Quelle unserer Hoffnung, einer Hoffnung, welche keine Furcht kennt, V. 14 bis 18. Sie sollen also Gott lieben, indem sie einander lieben, V. 19—21. Denn da sie alle durch den Glauben Kinder Gottes geworden sind, so ist die Bruderliebe die notwendige Folge der Gottesliebe, 5, 1 2. Gott aber lieben wir, wenn wir seine Gebote halten. Diese sind nicht schwer, weil wir als Gottes Kinder durch unsern Glauben die Welt überwinden, V. 3—5. Dieser Glaube beruht auf der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, der bei der Taufe zu unserem Lehrer bestellt worden ist, der durch sein Blut Versöhnung gewonnen hat, und dessen Wirksamkeit durch die Ausgießung des Heiligen Geistes bestätigt worden ist. So ist die Wahrheit nicht bloß vom Himmel her durch die drei göttlichen Personen, sondern auch auf Erden durch drei sichtbare Erscheinungen bezeugt worden, V. 6—9. Die Zeugnisse nimmt der Gläubige an und erkennt, daß uns Gott in seinem Sohne das Leben gegeben hat, V. 10—13. Darum dürfen wir vertrauen, in allem, was nach Gottes Willen ist, erhört zu werden, V. 14 u. 15. Diese Zuversicht sollen wir auch zum Heile unserer Mitmenschen benutzen, indem wir für jeden Sünder beten, der sich nicht schon die Verwerfung zugezogen hat; denn es ist ja ein Unterschied zwischen leichteren Sünden und Todsünden, V. 16 u. 17. Als Kinder Gottes dürfen wir nicht sündigen, und wenn wir dies im Auge halten, werden wir die Gnade der Beharrlichkeit erlangen, so daß wir das ewige Leben erhalten, V. 18—20. Also, „Kinder, bewahret euch vor den Götzen. Amen." V. 21.

Dieser Inhalt setzt einen Zustand in der Kirche voraus, bei welchem die Kontroversen zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum überwunden sind und statt ihrer die Irrtümer der Ebioniten, der Doketen und der ältesten Gnostiker die Kirche beunruhigen. Letztere indes bekämpft der Verfasser nicht, sondern beruft sich auf die Wahrheit, welche seine Leser bereits besitzen. Daher die Eigentümlichkeit, daß der Brief nicht ein einziges Moment aus dem Leben oder dem Erlösungswerk Jesu *hervorhebt*; von der Geburt aus Maria, der Kreuzigung, der Auferstehung, der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten des Vaters, der Ankunft zum Gericht geschieht keine Erwähnung. Alle diese Glaubensgeheimnisse werden vielmehr *vorausgesetzt*: die Geburt aus Maria (4, 2): „daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist"; die Taufe (5, 6): „das ist der, welcher durchs Wasser gekommen ist"; das Leiden (3, 16): „er hat sein Leben für uns gegeben"; (5, 6) „das ist der, welcher durch das Blut gekommen ist"; die Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung (2, 1): „wir

haben einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum"; die Ankunft zum Gericht (2, 28): „damit wir, wenn er erscheint, Vertrauen haben können und von ihm nicht beschämt werden bei seiner Ankunft"; (3, 2) „wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein". Daneben appelliert der Brief fortwährend an die vorhanden gedachte Kenntnis von dem Leben und der Wirksamkeit Jesu (2, 6 25; 3, 1 23) und betont besonders ausführlich den Zweck der Menschwerdung (3, 5 8; 4, 9 10 14; 5, 20 [1, 7; 5, 18]). Mit dieser Art, das Christentum als etwas Bekanntes zu behandeln, steht im Zusammenhang, daß nirgendwo von der Verfassung der Kirche oder von den äußeren Formen des Christentums die Rede ist. Die ganze Tragweite des Schreibens ist vielmehr lediglich praktisch. Die historische Gewißheit von der Person und der Wirksamkeit Jesu Christi wird als Grund und Aufforderung zur Verwirklichung des Christentums im Leben, und zwar vor allem in der Bruderliebe, dargestellt; und die Stellen 1, 6 und 2, 4 9 enthalten nachdrückliche Warnungen vor einem bloßen Verstandesglauben. Ähnlich wie mit den neutestamentlichen Glaubenslehren verfährt der Verfasser mit dem Alten Testament als der Grundlage des Christentums. Zum Unterschied von allen andern Briefen, die beiden folgenden und den an Philemon ausgenommen, findet sich nirgends ein Zitat oder eine Anspielung auf eine Stelle aus dem Alten Testament, wohl aber wird eine Tatsache aus demselben als bekannt vorausgesetzt und zu praktischen Forderungen verwertet (3, 12). In diesem Sinne ist also der Brief eminent katholisch (s. Westcott, The Epistles of St. John, 2nd ed., Cambridge and London 1886, xxxiii).

Die Anfrage, ob der Satz, daß das sog. Comma Iohanneum (1 Joh. 5, 7) authentisch sei, negari vel saltem in dubium revocari possit, entschied die Kongregation des heiligen Offiziums am 13. Januar 1897 mit negative; indessen hat Kardinal Vaughan, wie er in einem Briefe an W. Ward sagt, aus „vorzüglicher Quelle" erfahren, daß die Kongregation damit nicht beabsichtigt habe, der lange geführten wissenschaftlichen Kontroverse über die Echtheit der betreffenden Stelle ein Ende zu machen (s. Literarischer Handweiser 1898, 324).

646. Dieses Schreiben steht nach Inhalt und Einkleidung im engsten Zusammenhang mit dem Evangelium des hl. Johannes.

Die Zusammengehörigkeit beider Schriftstücke geht zuerst aus der Betonung des Glaubenssatzes von der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn (1, 2 7; 2, 1 2 12 22; 3, 23; 4, 2 9 14 15; 5, 1 10 12 20) hervor; denn diesem nämlichen Glaubenssatz soll das Evangelium Johannis nach 20, 31 zum Nachweise dienen. Ebenso gehört die Anempfehlung der Nächstenliebe (2, 8 ff; 3, 10 11 15 18 23; 4, 7) mit ihrer erhabenen Begründung (2, 9—11; 4, 7 11 12 19—21; 5, 1 2) zu denjenigen Lehren, welche dem vierten Evangelium charakteristisch sind (Joh. 13, 34 35; 15, 12; 17, 26). Im Zusammenhang hiermit enthält der Brief vielerlei Anschauungen und Aufforderungen, welche sonst bloß dem Evangelium Johannis eigen sind. Dazu gehört der Anfang des Schreibens (1, 1—3), welcher eine Ausführung von Joh. 1, 14 darstellt und in den Worten ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς direkten Zusammenhang aufweist; ferner der Wunsch, daß „unsere Gemeinschaft eine Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo" (1 Joh. 1, 3. Joh. 14, 23; 15, 5; 17, 21). Das bedeutsame „Bleiben in Jesu" (2, 6 24 27; 3, 6 24; 4, 13—16), das nur Joh. 15, 4 dargestellt ist; das „neue Gebot" der Nächstenliebe (2, 8), das Joh. 13, 34 ebenso bezeichnet wird; die Wahrheit, daß keiner den Vater hat, welcher den Sohn verleugnet (2, 23 und Joh. 8, 19; 15, 23); das unschuldige Gotteslamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt (3, 5 und Joh. 1, 29); die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (3, 8; 4, 6 und

Joh. 8, 44 47); die Ursache von dem Haß der Welt (3, 13; 4, 5 und Joh. 15, 18 ff); die Liebe Jesu als Grund und Vorbild der Nächstenliebe (3, 16 und Joh. 13, 34; 15, 13); die Nächstenliebe als Bedingung der Vereinigung mit Gott (4, 7 8 20 und Joh. 13, 35); das Halten der Gebote als Wesen der Gottesliebe (2, 5; 5, 3 und Joh. 14, 21; 15, 10); das Leben durch den Sohn (5, 12 20 und Joh. 3, 36; 17, 3); „Wasser und Blut und Geist" (5, 6), Ausdrücke, die Joh. 1, 33 34 und 19, 34 ihre Erklärung finden; das Zeugnis des Vaters größer als menschliches Zeugnis (5, 9 und Joh. 5, 32 36). Auch ganz gleiche Aussprüche finden sich 1, 4 und Joh. 16, 24; 2, 11 und Joh. 12, 35; 2, 17 und Joh. 8, 35; 2, 22; 5, 1 und Joh. 20, 31; 3, 15 und Joh. 5, 24; 3, 16 und Joh. 10, 15; 4, 6 und Joh. 8, 47; 4, 9 und Joh. 3, 16; 4, 15 und Joh. 6, 57.

Ferner wird in diesem Schreiben nachdrücklich vor Irrlehrern gewarnt, welche die gottmenschliche Natur Jesu Christi leugnen (2, 18 ff; 4, 1—3; 5, 10); demnach weist auch der Brief die nämliche polemische Tendenz auf, welcher das Evangelium dient (s. oben S. 77 f).

Der Zusammenhang zeigt sich weiter in dem Gebrauch der bildlichen Ausdrücke „Licht" und „Finsternis" für den nämlichen Gegensatz (1, 5 ff; 2, 8 ff und Joh. 1, 4; 3, 19; 11, 10; 12, 35 46) sowie überhaupt in der emphatischen Wiederholung solcher Begriffsnamen, wie „Wahrheit", „Liebe", „Leben", „Welt", „aus Gott geboren", „in Gott bleiben"; γινώσκειν τὸν ἀληθινὸν θεόν (5, 20 und Joh. 17, 3); τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (4, 9 und Joh. 3, 16); τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (4, 6 und Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13); ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (1, 6 und Joh. 3, 21); εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας (2, 21 und Joh. 18, 37); γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ (2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1 4 18 und Joh. 1, 13). Dies hat schon Dionysius von Alexandrien beobachtet, dessen Ausführungen bei Eusebius (H. E. 7, 25, 21; XX 702) höchst beachtenswert sind: ὁ δὲ προσεχῶς ἐντυγχάνων εὑρήσει ἐν ἑκατέρῳ πολλὴν τῆν ζωήν, πολὺ τὸ φῶς, ἀποτροπὴν τοῦ σκότους, συνεχῆ τὴν ἀλήθειαν, τὴν χάριν, τὴν χαράν, τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὴν κρίσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμᾶς ἀγάπης ἐντολήν, ὡς πάσας δεῖ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς· ὁ ἔλεγχος τοῦ κόσμου, τοῦ διαβόλου, τοῦ ἀντιχρίστου, ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἡ υἱοθεσία τοῦ θεοῦ, ἡ διόλου πίστις ἡμῶν ἀπαιτουμένη, ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς πανταχοῦ· καὶ ὅλως διὰ πάντων χαρακτηρίζοντας ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν συνορᾷν τοῦ τε εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς χρῶτα πρόκειται. Von den oben S. 80 bemerkten Eigentümlichkeiten des johanneischen Stils kehren hier, so verschieden auch die briefliche von der historischen Darstellung ist, doch manche wieder. Auch hier steht ἄν bloß einmal assertorisch (2, 19), sonst nur verallgemeinernd (2, 5; 3, 17; 4, 15; 5, 15); Zwischengedanken stehen parenthetisch (1, 2; 2, 17 20); Wiederholungen der Hauptbegriffe sind häufig (2, 7 8 12 13 14 usw.) und werden zu vollständigem Parallelismus (1, 6 8 10); noch häufiger ist die Hervorhebung eines Begriffes durch οὗτος, bei der sich der Brief mitunter wörtlich mit dem Evangelium berührt (1, 5; 2, 25; 3, 11 23; 5, 3 4 9 11 [vgl. Joh. 1, 19] 14; 2, 3 [Joh. 13, 35] 4 5; 3, 10 16 19 24; 4, 2 9 10 13 17; 5, 2). Vor allem ist die hebraisierende Nebenordnung der Sätze bemerklich, welche hier noch oft, der vertraulichen Darstellung entsprechend, durch καί unterstützt wird (1, 2 4 5 6; 2, 1 2 3 4 6 usw.). Bloß dreimal steht γάρ, bloß neunmal δέ, dagegen 19mal ἵνα in tiefsinniger Begründung (z. B. 4, 9), namentlich auch zur Umschreibung des Infinitivs (1, 9; 2, 27; 3, 1; 4, 17 21; 5, 3); ἀλλ' ἵνα 2, 19. Dagegen ist es dem oben Gesagten entsprechend, daß οὖν hier nirgends vorkommt.

Unzweideutig weist auch der Brief an denjenigen Stellen auf das Evangelium hin, an welchen der Verfasser *seine Schrift* erwähnt. Schon gleich zu Anfang

(1, 3 4) bezeichnet er mit ἀπαγγέλλομεν und γράφομεν etwas, was nicht im Briefe selbst, sondern nur im Evangelium vorkommt, nämlich den 1, 1—3 zusammengefaßten Inhalt des letzteren. Noch deutlicher zeigt die viermalige Versicherung des Verfassers, „er schreibe" und „er habe geschrieben" (2, 12—14 21 26), daß er etwas im Sinne hat, was außerhalb dieses Schriftstückes gesucht werden muß. Demnach bezieht schon das Muratorische Fragment den Anfang dieses Briefes auf das Evangelium, nicht auf den Inhalt des Briefes selbst (s. 1. II § 43).

Diese genaue Übereinstimmung zwischen Brief und Evangelium ist durchaus ungesucht und läßt darum den Gedanken an eine künstliche Nachahmung nicht aufkommen. Für die Übereinstimmung gibt es keine andere Erklärung, als daß beide Schriftstücke den nämlichen Verfasser haben.

647. Wie daher die Bezeichnung dieses Briefes als eines von dem Zebedäiden Johannes herrührenden Schriftstückes innerlich gerechtfertigt erscheint, so ist er auch von Anfang der Kirche an als solches betrachtet worden und hat deswegen immer zum Kanon gehört.

Wenn man auch auf die bei Klemens von Rom (Ep. I ad Cor. 31 49; I 272 312) und Hermas (Mand. 12, 4, 3; II 949) vorhandenen Reminiszenzen nicht zu viel Wert legen will, so führt doch Johannes' Schüler Polykarp (Phil. 7; V 1012) die Stelle 4, 3 des Briefes buchstäblich an und tritt damit als Zeuge für das Vorhandensein desselben auf. Von Papias sagt Eusebius (H. E. 3, 39, 17; XX 300), daß er den ersten Brief des hl. Johannes (als autoritativ) gebraucht habe. Die Itala und die Peschittho haben denselben von Anfang an enthalten. Justin der Martyrer (Apol. I c. 32; VI 380) und der Brief an Diognet (10, 2; II 1181) zeigen auch unzweideutige Bekanntschaft mit diesem Brief. Das Muratorische Fragment ist das erste Dokument, worin die Kanonizität mit bestimmten Worten ausgesprochen ist (s. 1. II § 43); dann folgen die Schriften des hl. Irenäus, in welchen wiederholt Stellen des Briefes mit dem Eingang: (Ioannes) in epistola sua sic testificatus est nobis (Adv. haer. 3, 16, 5; VII 925), et rursus in epistola ait (ebd. 3, 16, 8; VII 927), διὸ πάλιν ἐν ἐπιστολῇ φησι (ebd.) angeführt werden. Klemens von Alexandrien führt (Paedag. 3, 11; VIII 661) die Stelle 5, 3 mit den Worten an: φησὶν Ἰωάννης, und sagt (Strom. 2, 15; VIII 1004) zu der Stelle 5, 16: φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις· ἐάν τις κτλ. Ebenso deutlich zitiert Tertullian (Scorp. 12; II 147. Adv. Prax. 15; II 173) die Stellen 3, 16; 4, 18; 1, 1 als Worte des hl. Johannes. Origenes zitiert 3, 9 mit den Worten: ἐν τῇ καθολικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ (De orat. 22; XI 484); ähnliche Redeweisen gebraucht er auch sonst (Comm. in Matth. t. 15, 31; t. 17, 19; XIII 1348 1537. Comm. in Ev. Io. t. 2, 18; t. 19, 1; XIV 153 525). Dionysius von Alexandrien bezeugt den johanneischen Ursprung, indem er an der unten § 668 angeführten Stelle den Zusammenhang zwischen diesem Briefe und dem vierten Evangelium nachweist. Cyprian sagt (Epist. 25; IV 289) von der Stelle 2, 3 4: Ioannes apostolus mandati memor in epistola sua postmodum dicit: in hoc etc.; ebenso (De bono patient. 9; IV 628) mit Bezug auf 2, 6. Erst bei Athanasius findet sich der jetzt gewöhnliche Name (Contra Ar. Or. 4, 26; XXVI 508), indem er 1, 1 2 mit den Worten anführt: δηλοῖ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ πρώτῃ ἐπιστολῇ λέγων οὕτως· ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κτλ. Eusebius' Urteil s. 1. II § 43; was er von seiner Zeit berichtet, darf nach Vorstehendem auf jede Periode der christlichen Zeit ausgedehnt werden.

In älterer Zeit verwarfen bloß die Aloger nach Epiphanius (Haer. 51, 3; XLI 892) den Brief als unkanonisch und zeigten sich dabei konsequent, insofern sie denselben als eine Schrift des nämlichen Verfassers betrachteten, dessen Evangelium sie verwarfen. Seitdem ist das Schreiben erst wieder von der Kritik des 19. Jahrhunderts angetastet worden; die Bestreitung geht von der Behauptung aus, der Brief trete ausgebildetem Gnostizismus gegenüber, ist aber nicht so wissenschaftlich gehalten, daß sie hier besprochen werden müßte. Vgl. Holtzmann, Einl. 476 ff.

648. Zweck dieses Briefes ist bloß gewesen, dem vierten Evangelium als Begleitschreiben oder Vorrede zu dienen.

Dies ergibt sich besonders aus dem in ἔγραψα (2, 14 21 26; 5, 13) liegenden Hinweis auf das Evangelium (s. oben S. 246) sowie aus dem Mangel der epistolarischen Form, der hier noch größer erscheint als beim Hebräerbrief. Neu und selbständig ist in dem Briefe die praktische Anwendung, daß der Glaube an die Gottheit Jesu Christi, welche das Evangelium nachweist, seine Frucht in der Nächstenliebe tragen müsse, sowie die direkte Warnung vor den Irrlehrern, welche das Evangelium nur indirekt bekämpft; gerade diese Beschaffenheit spricht besonders dafür, daß der Brief nicht für sich abgeschickt, sondern dem Evangelium beigegeben worden ist.

Man könnte erwarten, auch in den Abschriften des Neuen Testamentes den Brief dem vierten Evangelium beigegeben zu sehen. Allein da schon früh die Anordnung des Kanons nach einem bestimmten System allgemein geworden ist, zeigt sich dies in keiner vorhandenen Handschrift. Nur der Cambridger Codex D, der auf sehr alten Vorlagen beruht, hat das einzige in demselben erhaltene Fragment des dritten Johannesbriefes zwischen dem vierten Evangelium und der Apostelgeschichte, so daß der erste Brief sich hier unmittelbar an das Evangelium Johannis angeschlossen haben muß. Vgl. Hug, Einl. II 225. Tischendorf, N. T., ed. 8. mai., III 369.

649. Demnach ist der erste Brief Johannis an dieselben Leser wie das vierte Evangelium gerichtet und unmittelbar nach demselben zu Ephesus verfaßt.

Von vornherein steht aus 5, 21 fest, daß das Schreiben an Heidenchristen, nicht an Judenchristen gerichtet ist. Wenn nun, wie oben gezeigt worden, das vierte Evangelium für die kleinasiatischen Christen bestimmt war, welche der hl. Johannes als Oberhirt leitete, so sind in diesen auch die ersten Leser des Briefes zu erblicken. Die Vertraulichkeit, welche der hl. Johannes seinen Lesern gegenüber einhält (2, 1 12 u. ö.), sowie die Warnung vor den Leugnern der gottmenschlichen Natur Jesu, die eben in Kleinasien zuerst auftraten (vgl. oben S. 77 f), bestätigt dies.

In einzelnen lateinischen Handschriften sowie bei Augustinus (Quaest. evang. 2, 39; XXXV 1353) und späteren lateinischen Schriftstellern wird dem Brief die Aufschrift ad Parthos gegeben. Dieser Irrtum ist vielleicht aus einer Überschrift πρὸς παρθένους entstanden, welche der hl. Johannes den noch von Irrlehrern unberührten Gemeinden gegeben haben kann; vielleicht soll es auch heißen ad sparsos.

Ort und Zeit der Abfassung sind selbstverständlich nach dem zu bestimmen, was vom Evangelium des hl. Johannes gilt (s. oben S. 91).

5) Der zweite Brief Johannis.

650. Der zweite Brief des hl. Johannes ist an eine christliche Witwe gerichtet und enthält nach liebevollem Gruß für sie und ihre Kinder eine Empfehlung der christlichen Liebe, eine Warnung vor doketischen Irrlehrern und ein Versprechen weiterer Belehrung.

Der Verfasser dieses Briefes schreibt unter dem Amtsnamen ὁ πρεσβύτερος einer ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, electae Dominae, und ihren Kindern. Über die Bedeutung dieser Adresse herrscht keine völlige Übereinstimmung. Schon der hl. Hieronymus (Ep. 123 [ad Ager.], 12; XXII 1053) glaubte darunter eine christliche Gemeinde verstanden, und dieser Ansicht sind viele Ausleger bis in die neueste Zeit geblieben. Es läßt sich aber nirgendwo ein analoger Gebrauch des Wortes κυρία nachweisen, und alle an Gemeinden gerichteten Briefe im Kanon lassen diese Bestimmung unzweideutig hervortreten. Die Anreden in der Mehrzahl, welche man gewöhnlich als Beweis für obige Auffassung anführt, V. 6 ἠκούσατε, περιπατῆτε, V. 8 βλέπετε ἑαυτούς, V. 10 πρὸς ὑμᾶς, V. 12 ἡ χαρὰ ὑμῶν sind aus dem Zusatz καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς zu erklären. Die κυρία ἐκλεκτή wird also richtig als eine Person verstanden werden müssen. Hierbei kann nun wohl nicht leicht Κυρία oder Ἐκλεκτὴ Κυρία oder bloß Ἐκλεκτή als Eigenname gefaßt werden. Im ersten Falle müßte man wegen 3 Joh. V. 1 κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ erwarten, und den beiden andern Annahmen ist der Sprachgebrauch entgegen, da ἐκλεκτός doch nur allgemein für „christlich" aufzufassen ist (vgl. 1 Petr. 1, 1). Es bleibt also das Eigentümliche bestehen, daß in dem Briefe die Adressatin nicht individuell, sondern nur generell bezeichnet ist. Dies aber kann da nicht auffallen, wo auch der Briefschreiber seinen Eigennamen verschweigt und sich unter einem Gattungsnamen einführt; beides ist eine Folge genauester Bekanntschaft miteinander. Es ist dabei ganz der Sache entsprechend, daß die eine Bezeichnung den Artikel erhalten hat, die andere aber ohne denselben geblieben ist. Der Brief ist demnach an eine Christin gerichtet, für welche nach ihrer Stellung zu dem Briefschreiber oder nach ihrer Vertrautheit mit dessen Handschrift die Bezeichnung „christliche Frau" genügte. Da diese als Mutter ohne Erwähnung eines Gemahls angeredet wird (s. dagegen Philem. V. 2), so muß sie als Witwe gedacht werden.

Zu Anfang des Briefes erweitert der Absender den gewöhnlichen christlichen Gruß durch Hinweisung auf die Wahrheiten, deren Empfehlung der Anlaß zu seinem Schreiben ist, V. 1—4, empfiehlt hierauf die Liebe als das Wesenhafte beim Christentum, V. 5 u. 6, und warnt vor Irrlehrern, welche die wirkliche Menschwerdung Jesu Christi leugnen, V. 7. Er nennt dann die Kennzeichen, woran man solche Verderber erkennen kann, V. 8 u. 9, und verbietet jede Gemeinschaft mit denselben, V. 10 u. 11. Alles Weitere will er in kurzem mündlich besprechen und fügt für jetzt einen Gruß von der Schwester der Adressatin hinzu, V. 12 u. 13.

651. Dieser Brief kann aus inneren Gründen nur von dem heiligen Apostel Johannes herrühren.

Es werden hier die nämlichen Lehren wiederholt, welche auch im ersten Brief des hl. Johannes behandelt werden und gerade diesem Apostel eigentümlich sind. Vor allem weist der Gebrauch des Begriffes „Wahrheit" (V. 1—4) auf den hl. Johannes hin, in dessen Evangelium das Wort ἀλήθεια überhaupt öfter als in irgend einer andern neutestamentlichen Schrift vorkommt; vgl. 2 Joh. V. 1 ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ und 1 Joh. 3, 18 ἀγαπῶμεν ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ; 2 Joh. V. 1 οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν und Joh. 8, 32 γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, 1 Joh. 2, 21 οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν; 2 Joh. V. 3 χάρις ἔλεος εἰρήνη . . . ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ und Joh. 17, 17 ἁγίασον αὐτοὺς ἐν ἀληθείᾳ. Besonders dem hl. Johannes eigen erscheint der Ausdruck V. 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, insofern eine solche Anwendung des Wortes μένειν nur im vierten Evangelium (3, 36; 5, 38; 15, 7 10) und im ersten Johannesbrief (2, 14 27; 3, 15 17; 4, 15) zu finden ist. Ebenso hat die Verbindung V. 4 περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ ihr Analogon in Joh. 8, 12 περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, 1 Joh. 1, 6 ἐν τῷ σκότει, 1 Joh. 1, 7 ἐν τῷ φωτί.

Ferner ist die Identifikation der Liebe mit der Erfüllung der göttlichen Gebote (V. 6) für den hl. Johannes charakteristisch (Joh. 14, 15 21 31; 1 Joh. 5, 2 3). Die Empfehlung der Liebe geschieht V. 6 mit den nämlichen Worten wie 1 Joh. 2, 7. Die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe sind V. 5 u. 6 ebensowenig voneinander geschieden wie 1 Joh. 3, 10 16—18. Über den Gebrauch des Wortes ἀγαπή bei Johannes überhaupt vgl. Westcott, The Epistles of St. John 130, St. John's conception of love. Die Irrlehrer und Widerchristen werden V. 7—10 gerade so gekennzeichnet wie 1 Joh. 4, 2 3. Die Stelle V. 9 wiederholt nur, was 1 Joh. 2, 22 ff gesagt ist. Auch die entschiedene Weisung V. 10 u. 11 entspricht durchaus dem Charakter des „Donnersohns" (vgl. Luk. 9, 54). Endlich steht der Wunsch V. 12 ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ nur noch 1 Joh. 1, 4 (Joh. 16, 24) mit denselben Worten und in demselben Zusammenhang. Vgl. Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896.

Vervollständigt wird die Überzeugung von der angegebenen Herkunft dieses Briefes durch die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος für den Absender. So wie der hl. Johannes in seinem Evangelium sich nie mit Namen nennt (s. oben S. 78 f), so wie der erste Brief desselben keinerlei persönliche Angaben enthält, so ist es auch hier ganz analog, daß der Apostel sich nur als „den Ältesten" einführt. Dies kann schon auf sein Lebensalter bei Abfassung des Briefes bezogen werden, insofern es erst bei fortgeschrittener Entwicklung der Kirche doketische Irrtümer gab, vor denen zu warnen war. Richtiger aber ist es, das Wort als Titel zu fassen, unter welchem der Schreiber sich der Empfängerin kenntlich machen konnte. Welche Bedeutung dieser Titel in Kleinasien allgemein haben mochte, läßt sich aus 1 Petr. 5, 1 schließen; die Individualisierung durch den Artikel aber und der Gebrauch des Gattungsnamens für den Eigennamen läßt schließen, daß der Titel dem Verfasser des Briefes κατ' ἐξοχήν zustand. Nun aber gab es in Kleinasien als obersten Leiter und Aufseher aller Kirchen nur den einen Apostel Johannes, und es scheint, daß dieser in seiner demütigen Weise für sein Oberaufsichtsrecht keinen andern Grund hat in Anspruch nehmen wollen als den von seinem hohen Alter hergeleiteten. Übrigens aber braucht auch Irenäus (Eus., H. E. 5, 20; 5, 24, 14; XX 485 505) diesen Ausdruck für die höchsten Träger der Kirchengewalt, wie Polykarp und den Bischof von Rom.

652. Auch durch äußere Gründe ist trotz zeitweiliger Beanstandung die Herkunft dieses Briefes vom Evangelisten Johannes gesichert.

Die Frage nach der Echtheit des Briefes fällt mit der nach der kanonischen Geltung desselben in der ältesten Kirche zusammen. Wenn derselbe an einzelnen Orten nicht als Heilige Schrift anerkannt wurde, so kam dies außer den schon im 1. Tl § 42 angegebenen Gründen aus der Furcht, unter „dem Ältesten" sei nicht der Apostel, sondern ein anderer zu verstehen, zumal da Papias in der Eus., H. E. 3, 39, 4 (XX 300) angeführten Stelle das Mißverständnis von einem andern Ἰωάννης ὁ πρεσβύτερος herbeigeführt hatte. Diesen Tatbestand referiert Origenes, wenn er (Eus., H. E. 6, 25, 10; XX 584) sagt: ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην [ἐπιστολὴν Ἰωάννης καταλέλοιπεν] ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας, und später der hl. Hieronymus, wenn er (De vir. ill. 9; XXIII 623) anführt: (Epistolae) duae, quarum principium est: Senior electae Dominae et natis eius, et sequentis: Senior Caio carissimo, quem ego diligo in veritate, Ioannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur; etsi nonnulli putant duas memorias eiusdem Ioannis evangelistae esse. Die nämliche Anschauung findet sich in dem sog. Dekret des Damasus, nicht aber im sog. Decretum Gelasianum (s. 1. Tl § 46). Insofern aber das Be-

denken wegen des Presbyters Johannes erst nachträglich auftreten konnte, ist sehr bezeichnend eine Stelle bei einem Zeitgenossen des hl. Johannes Chrysostomus in dessen Werken (LVI 424): τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι, wo das Ausscheiden aus dem Kanon offenbar die frühere Aufnahme in denselben voraussetzt. Denn seitdem der Brief überhaupt aus dem engen Kreis, für welchen er bestimmt war, herausgetreten war, blieb er auch allenthalben als kanonisch anerkannt, da der Gedanke an eine Fälschung durch den persönlichen Charakter desselben ferngehalten wurde. Als Beweis hierfür ist eine Stelle bei Polykarp (Phil. 7; V 1012) kaum anzuführen, da sie eher 1 Joh. 4, 2 3 als 2 Joh. V. 7 wiederzugeben scheint. Dagegen treten die Itala und das Muratorische Fragment auch hier als bedeutsame Zeugnisse für die frühe kanonische Geltung des Briefes ein. Auch Irenäus zitiert (Adv. haer. 1, 16, 3; VII 633) die Stelle V. 11 als Ausspruch „Johannes', des Jüngers Jesu", und führt (ebd. 3, 16, 8; VII 927) die Stelle V. 7 u. 8 als Worte an, welche aus dessen erstem Briefe genommen seien. Klemens von Alexandrien schrieb nach Eusebius (H. E. 6, 14; XX 549) einen Kommentar auch zu dem zweiten Brief Johannis. Da er ferner (Strom. 2, 15; VIII 1004) die Stelle 1 Joh. 5, 16 mit den Worten anführt: φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων, so kannte er auch kleinere Briefe, welche von dem nämlichen Apostel herrühren. Unzweideutig aber sagt er Adumbr. in Epist. II Io. (IX 737): Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem Ecclesiae sanctae. Origenes, der oben als Referent fremder Ansichten angeführt ist, gibt seine eigene Meinung in der schon im 1. Tl § 43 angeführten Stelle ab: Addit nihilominus adhuc et Ioannes tuba canere per epistolas suas. Dionysius von Alexandrien, der durch seine Zweifel an der Echtheit der Apokalypse bekannt geworden ist, sagt (Eus., H. E. 7, 25, 11; XX 700): οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται, wo das φερομένη von allgemeiner Verbreitung zu verstehen ist. Eusebius, der als Berichterstatter den Brief unter die ἀντιλεγόμενα setzen muß (s. 1. Tl § 43), gibt doch (Dem. evang. 3, 5; XXII 216) seinen eigenen Glauben zu erkennen, daß derselbe vom Apostel Johannes herrühre. Auf dem Konzil zu Karthago 258 (III 1072) beruft sich der Bischof Aurelius von Chullabi auf 2 Joh. V. 10 u. 11 in einer solchen Weise, daß die Überzeugung von der kanonischen Geltung des Briefes für die damalige Zeit unbezweifelt bleiben muß. Ebenso verfährt Sokrates (H. E. 1, 6; LXVII 52) in Bezug auf den Bischof Alexander von Alexandrien. Der hl. Hieronymus endlich, der die Zweifel anderer nicht unerwähnt lassen will, ist doch selbst ohne allen Zweifel an der Echtheit des Briefes, vgl. Ep. 146 [ad Evagr.], 1 (XXII 1193): Clangat tuba evangelica, filius tonitrui, quem Iesus amavit plurimum . . .: Electae Domini.

653. Der Brief ist im hohen Lebensalter des hl. Johannes zu Ephesus verfaßt.

Es muß nämlich für die Abfassung desselben sowohl die Zeit als der Ort aus dem Namen πρεσβύτερος gefolgert werden, zumal nach der Art, wie der letztere in dem folgenden Briefe hervortritt.

6) Der dritte Brief Johannis.

654. Der dritte Brief des hl. Johannes ist gleich dem zweiten ein persönliches Schreiben an einen gewissen Cajus, worin der Verfasser

seine Freude über dessen christlichen Wandel, namentlich über seine Gastfreundschaft gegen die Prediger des Evangeliums ausdrückt, während er die Anmaßung eines gewissen Diotrephes tadelt und einen gewissen Demetrius empfiehlt.

Auch hier führt der Absender des Briefes sich als ὁ πρεσβύτερος ein. Diese Bezeichnung ist durch dieselben Gründe wie beim zweiten Briefe gerechtfertigt, um so mehr, weil der Verfasser hier von seinem Oberaufsichtsrecht wirklichen Gebrauch macht.

Über die Person des Adressaten kann nur das mit Sicherheit gesagt werden, daß er keiner von den verschiedenen Cajus ist, welche im Neuen Testament (Apg. 19, 29; 20, 4. Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14) namhaft gemacht werden. Aus dem Zusatz τῷ ἀγαπητῷ kann nichts gefolgert werden, da das Wort V. 2 5 11 als bloße Anrede erscheint. Vielleicht ist die Nachricht der Apostolischen Konstitutionen (7, 46; I 1053), daß der hl. Johannes einen Cajus als Bischof von Pergamum eingesetzt habe, mit diesem Brief in Verbindung zu bringen, namentlich auch, weil der Inhalt desselben bei dem Empfänger eine Stellung von Einfluß voraussetzen läßt.

Schon beim Gruß drückt der Verfasser dem Adressaten seine Liebe aus und versichert ihn seiner Fürbitte, damit es ihm äußerlich so ergehe, wie er durch seine Tugend verdient. Dann bezeugt er ihm seine Freude darüber, daß seine christliche Gesinnung stets neue Anerkennung findet, V. 1—4. Vor allem billigt er dessen liebevolles Verfahren gegen die (von ihm abgeordneten) christlichen Sendboten, ein Verfahren, welches vermutlich in Cajus' Gemeinde Tadel oder Widerspruch gefunden hat, und ermuntert ihn, damit fortzufahren, V. 5—8. Er würde selbst mit der Gemeinde in Verbindung getreten sein, wenn nicht der anmaßende Diotrephes ihn daran verhinderte und unberechtigte Willkür in derselben übte; dafür will er ihn persönlich zur Rechenschaft ziehen, V. 9 u. 10. Statt ein solches Beispiel nachzuahmen, soll Cajus in seinem guten Wandel ausharren, V. 11. Demetrius, unter welchem der Überbringer des Briefes zu denken ist, verdient ein gutes Zeugnis, das er ihm gern gibt, V. 12. Manches andere will er bis zu dem baldigen persönlichen Zusammensein aufsparen und schickt viele Grüße, V. 13—14.

Bei all seiner Kürze ist dieser Brief ungemein inhaltreich, insofern seine streng persönliche Fassung einen Blick in die Zustände der Kirche gestattet. Die Gemeinden Kleinasiens erscheinen äußerlich in vollkommenem Frieden; die Versuche, Irrlehren zu säen, sind durch die Wachsamkeit der Hirten vereitelt (V. 3). Die einzelnen Gemeinden stehen in Liebesgemeinschaft miteinander, welche durch mündliche Mitteilung (V. 6) und durch literae commendatitiae (V. 12) unterhalten wird. Die Ausbreitung des Glaubens wird durch die Predigt, zu welcher eigene Sendboten autorisiert sind, eifrig weitergeführt, obwohl die Heiden derselben alle erdenklichen Schwierigkeiten bereiten (V. 7). Die oberste Leitung aller Kirchen hat der Metropolit kraft seiner Stellung und seines persönlichen Ansehens (V. 10); die kirchliche Ordnung ist aber noch nicht so weit durchgedrungen, daß nicht ein ehrgeiziger, wenn schon rechtgläubiger Kleriker dieselbe umstoßen und der berechtigten Autorität sowohl des Bischofs als des Metropoliten seine willkürliche Anmaßung entgegenstellen könnte (V. 9 u. 10).

Der dritte Brief enthält V. 13 ebenso wie der zweite V. 12 den klassischen Beweis für die Bedeutung der Tradition als Quelle unseres Glaubens.

655. Auch dieser dritte Brief ist nach inneren Gründen, wie nach äußeren Zeugnissen, dem heiligen Apostel Johannes zuzuschreiben.

Innerlich betrachtet ist es besonders die Übereinstimmung mit dem ersten und zweiten Brief, wodurch dieser dritte seine Herkunft von Johannes verrät. Wie dort,

so zeigt sich auch hier der Geist des hl. Johannes zunächst in der Betonung der Nächstenliebe als der Bezeugung wahren Christentums (V. 3 u. 8); sodann in der Bezeichnung ἀλήθεια für christlichen Glauben und christliche Gesinnung (V. 1 3 4; s. oben S. 248 f). Die Anrede ἀγαπητέ (V. 2 5 11) ist aus 1 Joh. 2, 7; 3, 2 21; 4, 1 7 11 bekannt genug. Der Ausdruck ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (V. 11) ist spezifisch dem hl. Johannes eigen (vgl. Joh. 8, 47. 1 Joh. 3, 10; 4, 2 3 6); der nämliche Gedanke steht auch 1 Joh. 3, 10 und in anderer Form ebd. V. 8; der Ausdruck hat bei Johannes mancherlei Analoga (Joh. 3, 31; 8, 23. 1 Joh. 2, 16 21; 3, 12). Die Versicherung ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν (V. 12) ist identisch mit der Joh. 19, 35 und 21, 24 gegebenen; V. 13 findet sich gleichlautend 2 Joh. V. 12. Der Ausdruck ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν (V. 11) kehrt sich wohl ebenso wie Joh. 1, 18 gegen die „Wissenden", welche zur Zeit des hl. Johannes in Kleinasien auftraten. Die Stellung endlich, welcher V. 10 entspricht, hat in den kleinasiatischen Gemeinden nur der hl. Johannes eingenommen.

Die äußeren Gründe, welche für die Abfassung dieses Briefes durch den hl. Johannes geltend zu machen sind, fallen mit den beim zweiten Brief, oben S. 249 f namhaft gemachten zusammen. Das auf ganz individuelle Verhältnisse berechnete Schreiben mußte anfangs noch weniger Beachtung und Verbreitung finden als der zweite Brief, und auch bei ihm bildete der Titel ὁ πρεσβύτερος ein Hindernis der Anerkennung. Zeugnisse dagegen für die kanonische Geltung und den apostolischen Ursprung auch des dritten Briefes bilden die oben S. 249 f angeführten Stellen. Hinzuzufügen ist noch Palladius (Dial. 20; XLVII 73): ἐν ταῖς καθολικαῖς γράφει Γαΐῳ ὁ μακάριος Ἰωάννης . . . Ἔχει δέ πως ἡ λέξις· Γαΐῳ ἀγαπητῷ κτλ.

656. Über Ort und Zeit der Abfassung gilt beim dritten Brief das nämliche wie beim zweiten Brief des hl. Johannes.

Die ausdrücklich betonte Stellung des Metropoliten spricht hier um so mehr für den Aufenthalt des Apostels zu Ephesus in seinem spätesten Lebensalter.

7) Der Brief Judä.

657. Der Brief des hl. Judas enthält unter allgemeiner Adresse nachdrückliche Warnungen vor gottlosen verworfenen Irrlehrern und Anweisungen, der von ihnen drohenden Gefahr zu begegnen, nebst einem herrlichen doxologischen Schluß.

Als Empfänger des Schreibens sind bezeichnet „die in Gott dem Vater geliebten und für Jesum Christum bewahrten Berufenen". Daher haben neuere Ausleger in diesem Brief eine epistola catholica im weitesten Umfange des Wortes, eine Enzyklika an alle Glieder der Kirche sehen wollen (Holtzmann, Einl. 327). Allein der zweite Brief Petri zeigt 1, 1 durch die Ähnlichkeit des Ausdrucks gegenüber dem ebd. 3, 1 und 1 Petr. 1, 1 bestimmten Leserkreise, daß zu jener Annahme keine Nötigung vorliegt.

Nach der Aufschrift und dem gewöhnlichen Segenswunsch, V. 1 u. 2, gibt der Verfasser seine apostolische Hirtensorgfalt als Ursache seines Schreibens an, V. 3, insofern lasterhafte Menschen dieses außergewöhnliche Mittel nötig machen, V. 4. Über diese sprechen die ernsten Gerichte, welche Gott in früherer Zeit geübt hat, schon ein Urteil: die Verwerfung der ungehorsamen Engel, die Strafe über die Unzuchtsstätten Sodoma und Gomorrha, V. 5—7. Jene Ruchlosen wird eine gleiche Strafe treffen, weil sie die nämlichen Laster üben, welche dort den Abscheu Gottes haben erfahren müssen, und sich etwas anmaßen, was selbst Michael der Erzengel sich nicht herausgenommen hat, V. 8 u. 9. Was sie nicht verstehen, das lästern sie; den tierischen

Trieb aber, der ihnen nur zu gut bekannt ist, mißbrauchen sie zu ihrem Verderben, V. 10. So sind sie wie Kain, wie Balaam, wie die Rotte des Kore, und ihr verbrecherisches Dasein wird ebenso wie diese enden, V. 11—13. Schon der Patriarch Henoch hat ihnen die Strafe Gottes angekündigt, V. 14 u. 15, und davor wird ihr Stolz sie nicht bewahren, V. 16. Darum sollen die Leser sich an die Predigt der Apostel Jesu erinnern, welche ihnen schon längst das Auftreten von Leugnern der Wahrheit, welche der Unzucht frönen würden, vorhergesagt haben, V. 17 u. 18. Diese sind in den jetzigen Sektierern erschienen, V. 19. Die Leser aber sollen im Glauben und im Gebet aushalten, damit sie der Barmherzigkeit Gottes teilhaftig werden, V. 20 u. 21, sollen den Irrlehrern gegenüber die Liebe mit der Klugheit verbinden und jede Gelegenheit zur geistigen Ansteckung vermeiden, V. 22 u. 23. Dem allmächtigen und allbarmherzigen Gott sei die Ehre durch Jesum Christum jetzt und immer. Amen. V. 24 u. 25.

658. Dieser Brief will von dem in den Evangelien wiederholt genannten Judas Thaddäus, dem Verwandten des Herrn, verfaßt sein.

Als Absender nämlich wird „Jakobus' Bruder Judas" genannt. Dieser Ausdruck setzt eine sehr bekannte Persönlichkeit voraus, welche einer genaueren Identifikation nicht bedurfte, und es ist daher zu erwarten, daß über dieselbe nähere Nachrichten aufbehalten sind. Aus der ersten Periode der Kirche gibt es aber keine andern Personen, an welche hier gedacht werden könnte, als die verschiedenen im Neuen Testament genannten Judas. Von diesen sind der Apg. 9, 11 genannte Judas in Damaskus und der ebd. 15, 22—32 vorkommende Begleiter Pauli auszuschließen, jener, weil er überhaupt nicht in die Geschichte eingetreten ist, dieser, weil er zum unterscheidenden Merkmal, mit dem er im Briefe einzuführen gewesen, den Zunamen Barsabas führte. An den Galiläer Judas (Apg. 5, 37) kann ebensowenig gedacht werden als an den Iskarioten, und da auch die beiden Judas in der Stammtafel Jesu (Luk. 3, 26 30) nicht in Betracht kommen, so bleibt nur noch ein Mann übrig, der Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 unter den „Brüdern Jesu" aufgeführt wird. Es ist bekannt genug, daß hierbei an leibliche Brüder des Herrn nicht zu denken ist, so oft dies auch von Helvidius an bis auf die neuesten Rationalisten behauptet worden ist. Vgl. Windischmann, Erkl. des Briefes an die Gal., Mainz 1843, 31 ff. Stellt man vielmehr die Nachrichten der Evangelien mit den von Hegesippus (Eus., H. E. 3, 11 20 32; 4, 22; XX 245 253 284 380) aufbewahrten Überlieferungen zusammen, so ergibt sich, daß Joseph, der Nährvater Jesu, einen Bruder Alphäus oder Klopas hatte, der mit Maria, einer Schwester der jungfräulichen Gottesmutter, vermählt war, so daß diese eben deswegen Joh. 19, 25 Maria Cleophä heißt. An eine leibliche Schwesterschaft ist wegen der Gleichheit des Namens kaum zu denken; diese „Schwester" war nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift eine Base oder höchstens eine Adoptivschwester der Gottesmutter. Aus deren Ehe mit Alphäus wurden vier Söhne, Jakob, Joseph, Simon (oder Symeon) und Judas, sowie einige Töchter geboren (Matth. 13, 55 56. Mark. 6, 3). Aller Wahrscheinlichkeit nach starb Alphäus früh, und seine Hinterbliebenen wurden von ihrem Oheim Joseph aufgenommen, so daß die beiden Familien von da an nur ein Hauswesen führten. Daher erscheint Maria die Gottesmutter wiederholt in Begleitung dieser ihrer Verwandten und Hausgenossen (Matth. 12, 46; 27, 56. Mark. 3, 31. Luk. 8, 19. Joh. 19, 25), und es bedurfte der ausdrücklichen Bestimmung Jesu, um den hl. Johannes statt der Verwandten, denen sie nach natürlichem Recht anheimfiel, mit der Pflege seiner Mutter zu betrauen; nach Eusebius aber (H. E. 2, 1, 2; XX 133) hießen auch die Brüder des Herrn „Söhne Josephs", und so erklärt sich die apokryphe

Sage von einer früheren Ehe Josephs. In der Reihe der genannten Geschwister nun war Jakobus der älteste und erlangte später als Bischof von Jerusalem und als Aszet einen Ruhm, durch welchen er zu der Zeit, da die Evangelien geschrieben wurden, als die Hauptperson und der Mittelpunkt aus dem ganzen Kreise der Angehörigen Jesu hervortrat (s. oben S. 217 f). Daher wurde sogar seine Mutter, die sonst Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου (τοῦ μικροῦ) καὶ Ἰωσῆ μήτηρ (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40), gelegentlich auch Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (Mark. 15, 47) heißt, kurzweg Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου genannt (Mark. 16, 1. Luk. 24, 10). Nach derselben Rücksicht wird auch der Luk. 6, 16 und Apg. 1, 13 unter den Jüngern des Herrn angeführte Ἰούδας Ἰακώβου in Zusammenhang mit dem jüngeren, nicht mit dem Zebedäiden Jakobus gebracht; denn der letztere ist im Neuen Testament nirgends genannt, ohne daß er bestimmt als der Bruder des hl. Johannes kenntlich gemacht wäre. Da aber von einem Sohne des jungfräulichen „Bruders Jesu" nicht die Rede sein kann, so ist jener Apostel der Bruder des hl. Jakobus und folglich die nämliche Person wie der Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 erwähnte Verwandte des Herrn. Über den Sprachgebrauch vgl. Arnaud, Recherches crit. sur l'épître de Jude, Strasbourg 1851, 21 ff. An der Stelle nun, welche dessen Name in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 3. Mark. 3, 18) nach der Analogie einnehmen sollte, steht vielmehr Θαδδαῖος oder nach einer andern Lesart Λεββαῖος. Dies ist offenbar ein Beiname, welchen Judas wegen der Notwendigkeit, ihn von dem Iskarioten zu unterscheiden (Joh. 14, 22), erhielt; man nannte ihn, vermutlich seiner Charaktereigentümlichkeit wegen, den „Beherzten" und drückte dies durch eine Ableitung bald von תַּדְ „Brust", bald von לֵבָב „Herz" aus. Dieser Judas Thaddäus ist es, der im vorliegenden Briefe, mag derselbe nun echt oder unterschoben sein, als Verfasser genannt wird. Der Jakobus, als dessen Bruder sich jemand einführt, statt nach gewöhnlicher Sitte den Namen seines Vaters zu nennen, kann nur die eine bei Juden und Christen hochberühmte Persönlichkeit gewesen sein, welche auf dem Bischofsstuhl zu Jerusalem saß. Wenn dessen Bruder sich trotz der Apostelwürde „Diener Jesu Christi" nennt, so folgt er darin nur dem Beispiel des hl. Jakobus selbst (Jak. 1, 1), betätigt aber auch seine apostolische Auffassung von der Person Jesu Christi, welche ihn das verwandtschaftliche Verhältnis zu demselben hintansetzen lehrt. In diesem Sinne sind die ersten Worte des Briefes immer aufgefaßt worden. Tertullian sagt (De cultu fem. 1, 3; I 1308): Enoch apud Iudam apostolum testimonium habet. Origenes drückt sich ebenso bestimmt aus (De princ. 3, 2; XI 303): In ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Iudas, und Epiphanius bestätigt (Haer. 26, 11; XLI 348): καὶ περὶ τούτων οἶμαι ἐκινήθη τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῷ ἀποστόλῳ Ἰούδᾳ, λέγω δὴ ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γραφείσῃ καθολικῇ ἐπιστολῇ· Ἰούδας δέ ἐστιν οὗτος ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ κυρίου λεγόμενος.

Nicht schwerwiegend ist das Bedenken, welches hiergegen aus Jud. V. 17 erhoben wird. Wenn hier die Leser aufgefordert werden, τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ eingedenk zu sein, so folgt daraus nicht, daß der Verfasser sich selbst von den Aposteln ausgenommen habe. Der Ausdruck ist gerechtfertigt, sowohl wenn er sich nebst den übrigen Aposteln nach ihrer autoritativen Stellung, der Ursache ernstlicher Beherzigung, bezeichnen will, als wenn er zu solchen schreibt, welche durch andere Apostel als durch ihn Wahrheit und Lehre empfangen haben. Das nämliche gilt von 1 Petr. 1, 12 und 2 Petr. 3, 2.

Ob dieser Judas der Bräutigam auf der Hochzeit zu Kana gewesen ist, muß den griechischen Schriftstellern, welche so berichten, anheimgestellt bleiben. Wäre dies der Fall gewesen, so würde die Einladung an Jesu und Maria leicht zu erklären sein. Nikephorus Kallistus will wissen, daß Judas' Braut Maria geheißen habe (H. E. 1, 33;

CXLV 731). Hegesippus erzählt, daß zur Zeit Domitians noch zwei Enkel des hl. Judas Thaddäus als arme Landleute in Palästina lebten und als Verwandte Jesu Christi verfolgt wurden (Eus., H. E. 3, 19 20; XX 252ff). Diese waren neben dem hundertachtzehnjährigen Symeon, dem Bruder Jakobus', Josephs und Judas', die letzten Glieder der erlauchten Familie. Zur Zeit dieser Verfolgung war Judas sicher nicht mehr am Leben; was er aber seit der Himmelfahrt Jesu getan und erlebt, ist nicht ganz zuverlässig bekannt. Nach Nikephorus Kallistus (H. E. 2, 40; CXLV 863) predigte er erst in Judäa und Galiläa, Samaria und Idumäa das Evangelium, bis ihm später Arabien, Syrien, Mesopotamien und Persien als Schauplätze seiner Tätigkeit zufielen. Syrische Berichte bei Assem., Bibl. Orient. I 318; III 1, 299 302 bestätigen, daß der Apostel Judas Thaddäus in Edessa das Evangelium gepredigt habe, wie dies auch schon der hl. Hieronymus als Gegenstand der kirchlichen Tradition bezeichnet hat (In Matth. 10, 4; XXVI 61). Das Römische Brevier (28. Okt.) gibt Mesopotamien und weiterhin Persien als das Feld seiner Wirksamkeit an. Allgemein wird er als Martyrer verehrt; nach den angegebenen Nachrichten fand er den Martertod bei seiner Rückkehr aus dem tieferen Asien zu Berytus in Phönizien.

659. Daß von diesem Apostel der in Rede stehende Brief wirklich herrührt, wird durch das Zeugnis der alten Kirche als sicher bewiesen.

Sicher nämlich ist, daß der Brief gleich bei seinem Bekanntwerden als kanonisch angenommen worden ist; dies aber setzt den apostolischen Ursprung desselben als anerkannt voraus. In der römischen Kirche war dies schon sehr früh der Fall; denn der Gebrauch, welchen der hl. Petrus von dem Briefe macht, beweist eine Hochachtung vor demselben, welche aus der richtigen Deutung des „Judas, Jesu Christi Diener und Jakobus' Bruder" hervorgeht. Diese Überzeugung bestand noch immer zu Rom, als der Muratorische Kanon abgefaßt wurde; der Ausdruck desselben, welcher sich auf den Brief des hl. Judas bezieht, ist unzweideutig. Auch die Itala als römische Kirchenübersetzung hat deswegen diesen Brief aufgenommen. In der Schrift De consumm. mundi n. 10 (X 913), welche unter Hippolyts Namen geht, wird V. 18 u. 19 zitiert. So blieb es bis zum hl. Hieronymus, dessen Glaube an den apostolischen Ursprung des Briefes aus den Worten (Comm. in Tit. 1, 12; XXVI 573): de quo apostolus Iudas in epistola sua testimonium posuit, unzweideutig feststeht (vgl. Prol. septem epist. can.; XXIX 825). Die afrikanische Kirche stimmt auch in diesem Glaubenspunkt mit der römischen überein; denn wo Tertullian versucht, das apokryphe Buch Henoch zu rechtfertigen, sagt er mit einer Sicherheit, welche keine bloß persönliche ist (De cultu fem. 1, 3; I 1308): Accedit, quod Enoch apud Iudam apostolum testimonium possidet. Das Urteil der nämlichen Kirche liegt auch in der Schrift Adversus Novat. haer. 16 (III 1216) vor, wo Jud. V. 14 u. 15 mit den Worten sicut scriptum est zitiert wird. Man darf daher erwarten, den nämlichen Glauben um so mehr im Morgenlande ausgesprochen zu finden. Diese Erwartung bestätigt sich zuerst bei Origenes, indem er (In Gen. hom. 13, 2; XII 232) unter den Brunnengräbern Isaaks und (In Ios. hom. 7, 1; XII 857) unter den neutestamentlichen Posaunenpriestern Iacobus quoque et Iudas nennt. So bestimmt wie möglich sagt der nämliche Lehrer (Comm. in Matth. t. 10, 17; XIII 877): καὶ Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων, ὅστις ἐν τῷ προοιμίῳ εἴρηκεν· Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Von V. 6 sagt er (Comm. in Ep. ad Rom. 3, 6; XIV 939): Et nisi hac lege tenerentur, numquam de eis diceret scriptura divina: angelos quoque, qui

non servaverunt etc.; an einer andern Stelle (ebd. 5, 1; XIV 1016): Quomodo, quod Iudas apostolus in epistola catholica dicit, poterit explanari? ait enim ita: angelos quoque etc. Vgl. unten § 660. Daß die alexandrinische Kirche von alters her ebenso geglaubt hat, zeigen Klemens' Adumbrationes, insofern sie den Brief des hl. Judas mit umfassen (IX 731 ff), und dessen Ausspruch (Strom. 3, 2; VIII 1113): ἐπὶ τούτων οἶμαι . . . προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι. Ein ähnliches Zeugnis würde die Aufnahme des Briefes in die memphitische Übersetzung geben, wenn die Kritik über den traditionellen Wert des vorhandenen Textes Sicheres ermittelt hätte. Auch die syrische Kirche hat sich der Anerkennung des Briefes nicht entziehen können. Beweis dafür ist eine Äußerung des antiochenischen Presbyters Malchion, der im Namen des gesamten Klerus einen Protest gegen Paul von Samosata erlassen und darin V. 3 u. 4 eingeflochten hat, vgl. Eus., H. E. 7, 30, 4 (XX 712). Der hl. Ephräm nimmt Adv. impud. [Opp. gr. III, Rom. 1746, 60], nachdem er erst 2 Petr. 2, 9—22 angeführt, den ganzen Brief mit der Einleitung auf: διελέγχει γὰρ αὐτοὺς καὶ ἕτερος μαθητὴς λέγων. Auch Palladius, der Freund des hl. Johannes Chrysostomus, zitiert (Dial. 18; XLVII 63) Jud. V. 12 u. 13 ausdrücklich mit den Worten Ἰούδας ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου φησί. Weitere Zeugnisse s. bei Rampf, Der Brief Judä, Sulzbach 1854, 167 ff.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß der Brief des hl. Judas überall so lange als kanonisch angesehen worden ist, als die Gewißheit von seinem apostolischen Ursprung im Andenken fortlebte. Wenn die Peschitthο in ihrer ersten Gestalt ihn nicht umfaßte, so muß angenommen werden, daß er bei Abfassung derselben in Syrien noch nicht bekannt geworden war. Erst später, als die Zeugnisse für seine Herkunft nicht mehr allgemein gegenwärtig waren, entstanden auf dem Wege der Reflexion die gelehrten Bedenken, von denen im 1. Tl § 42 die Rede gewesen ist. Diese klammerten sich zumeist an die Zitate V. 9 und V. 14 u. 15, welche aus Apokryphen hergeleitet wurden.

660. Gegen den apostolischen Ursprung und kanonischen Charakter des Briefes kann als innerer Grund nicht geltend gemacht werden, daß in demselben Stellen aus apokryphen Schriften zitiert seien.

Die zu seiner Zeit bestehenden Ansichten bezeichnet der hl. Hieronymus ganz genau (De vir. ill. 4; XXIII 613): Iudas frater Iacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reicitur; tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. Nimmt man hierbei auf die gewöhnliche Ausdrucksweise des Heiligen Rücksicht, so braucht das plerisque nicht urgiert zu werden, und man erfährt aus der Stelle bloß den Grund, warum manche in ihrem Eifer für die Reinerhaltung des kirchlichen Depositums gegen den Brief mißtrauisch waren. Es gab ja solche, welche die Stellen des Apostels als Approbation der betreffenden Apokryphen betrachteten, wie dies in Bezug auf das Buch Henoch von Tertullian (De cultu fem. 1, 3; I 1307) geschieht. Nun ist es richtig, daß die V. 9 berührte Tatsache, wie schon Origenes (De princ. 3, 2, 1; XI 303), Klemens von Alexandrien (Adumbr. in Ep. Iudae; IX 733), Didymus (Enarr. in Ep. Iudae; XXXIX 1815) angeben, auch in der apokryphen Assumptio oder Ascensio Moysi vorkommt, von welcher im 1. Tl § 50 die Rede gewesen ist, und daß die Weissagung V. 14 u. 15 ebenfalls im Buche Henoch zu finden ist. Es ist aber auch sicher, daß die überaus reiche apokryphe und namentlich auch die apokalyptische Literatur, welche unter den Juden um Christi Geburt herum entstand, eine Menge alter Traditionen aufgenommen hatte,

welche ebenso zu Recht bestanden, wie die von Paulus Hebr. 11, 37 und 2 Tim. 3, 8 aufgenommenen. Dieser Traditionen durfte sich auch der Apostel Judas bedienen, wenn sie bei seinen Vorhaltungen von Wert waren, und die beiden angeführten waren dies ihres tiefen theologischen Gehaltes wegen in der Tat. Daß er sie aber aus den apokryphen Schriften genommen, oder gar daß er letztere zitiert habe, hat keiner der angeführten Kirchenschriftsteller behauptet, und es kann dies auch heute noch niemand behaupten, um so weniger, weil die heute bekannten Texte der angegebenen Apokryphen auf deren Beschaffenheit zur Zeit des Apostels keine Folgerung erlauben. Vgl. 1. Tl § 50 „Das Buch Henoch". Mit Unrecht ist endlich in den Kreis apokrypher Darstellung auch V. 6 gezogen worden, wo der Ausdruck μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον die abenteuerliche Erklärung von Gen. 6, 1 2 als einem Umgange der Engel mit Frauen voraussetzen soll. Hätte der heilige Verfasser diese Stelle wirklich so verstanden, oder hätte er in dieselbe die Deutung der Apokryphen hineingetragen, so wäre freilich an dem inspirierten Charakter seiner Schrift zu zweifeln. Allein wie es auch mit jener lächerlichen Erklärung stehen mag, so zeigt eine einfache grammatische Betrachtung, daß im Briefe Judas' nicht die Sünde, sondern das, was aus der Sünde gefolgt ist, dargestellt ist: „Die Engel, welche ihre Würde nicht bewahrt, sondern den ihnen zustehenden Wohnsitz verloren hatten", hat er zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden im Dunkel aufbewahrt. Dies aber ist eine Wahrheit, welche nicht den Apokryphen, sondern der göttlichen Offenbarung entstammt. Vgl. zu allem Vorstehenden die ausführliche und abschließende Darstellung bei Rampf a. a. O. 201—332.

661. Der Brief des hl. Judas ist an die Judenchristen in Palästina gerichtet und soll dieselben vor den antinomistischen Verirrungen warnen, welche nach dem Tode des hl. Jakobus in Palästina Eingang gefunden hatten.

Wenn der Verfasser, um sich bei seinen Lesern einzuführen, den Titel „Jakobus' Bruder" für besonders geeignet hält, so muß bei diesen Lesern der Name Jakobus besonders ins Gewicht gefallen sein. Dies war, wie oben § 625 gezeigt, bei den Judenchristen zu Jerusalem und im heiligen Lande überhaupt der Fall, und nach der Pietät, welche diesem Namen bewahrt wurde, konnte daher der Verfasser eine günstige Aufnahme seiner Vorstellungen und Warnungen erwarten. Es ist nun nicht wahrscheinlich, daß jemand mit einem solchen Schreiben an die Christen im Judenlande sich gewendet habe, solange der verehrte Oberhirt noch als die „Säule der Kirche" lebendig dastand; erst nach seinem Tode konnten Verhältnisse denkbar werden, in welchen das Wort eines andern Apostels angebracht und wirksam erscheinen konnte. Solche Verhältnisse nun sind nach den von Eusebius (H. E. 4, 22, 4; XX 380) aus Hegesippus mitgeteilten Nachrichten sehr bald nach Jakobus' Tode eingetreten. Während bis dahin die Kirche zu Jerusalem wegen ihrer Unberührtheit von Irrlehren noch jungfräulich heißen konnte, erhob sich bei der Wahl des Erzbischofs Symeon, des Bruders von Jakobus und Judas, der übergangene Thebutis und stiftete ein Schisma, das bald zur Ketzerei weitergebildet wurde. Das Christentum im Judenlande barg nämlich ein gefährliches Element in dem bekannten Magier Simon, dessen verderblichem Einfluß bisher nur durch das Ansehen der Apostel gewehrt worden war. Wenn dieser von den Kirchenschriftstellern der ältesten Zeit einstimmig „Vater der Häretiker" genannt wird, so soll er ohne Zweifel als der erste und zugleich als der schlimmste Ketzer bezeichnet werden (Iren., Adv. haer. 1, 22, 2; 1, 27, 4; 2, praef.; 3, praef.; VII 670 689 709 843. Tertull., De praescr. haer. 46;

II 61. Epiph., Haer. 21; XLI 285 f; vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI, 2. Aufl., 315 ff). Das Wesentliche der Lehre, welche er zum Teil in verworrener phantastischer Spekulation ausbildete, bestand einerseits darin, daß er sich selbst als Erlöser ausgab und damit Jesum Christum leugnete (vgl. 1 Joh. 2, 22 23), anderseits in der Emanzipation des Fleisches, welche die Kirchengeschichte mit dem Namen Antinomismus bezeichnet. Sein Schüler und Nachfolger war Menander, ein Samaritaner, wie er, der sich nicht nur als Erlöser bezeichnete, sondern auch die Taufe in seinem Namen forderte (Iust., Apol. I c. 26; VI 368. Iren., Adv. haer. 1, 23, 5; VII 673). Zu diesem gesellte sich ein dritter Samaritaner, Dositheus (der jüngere), um die palästinensische Kirche zu zerrütten (Orig., C. Celsum 6, 11; XI 1305). So sah nun unter dem Pontifikate Symeons auch die Kirche von Palästina eine Sekte in ihrem Schoße sich bilden, welche die greulichsten Ausschweifungen als Mittel zur geistigen Auferstehung bezeichnete und diese Lehre ins Leben übertrug. Vgl. oben § 627 und 638. Man darf annehmen, daß eine solche Verwüstung des Weinbergs, den Jakobus gepflegt hatte, dessen Bruder besonders tief zu Herzen ging, und daß er deswegen, sei es mit oder ohne Aufforderung des andern Bruders Symeon, sein apostolisches Ansehen einsetzte, um den Ruin der vornehmsten und ältesten Christengemeinde fernzuhalten.

Dieser Zusammenhang der Dinge erklärt vollständig den Inhalt des Briefes. Der Apostel beklagt V. 4, daß sich gewisse Leute (in die Kirche) eingeschlichen haben, welche nach den beiden angegebenen Richtungen, durch Mißbrauch des Fleisches und durch Leugnung der Erlöserwürde Jesu Christi, die ihnen gewordene Gnade mißbrauchen. Es ist natürlich, daß sich die Verurteilung der praktischen Verirrungen wie ein roter Faden durch den Brief zieht. Daß diese Abtrünnigen zugleich dabei ihren Vorteil im Auge behalten und ihre Tasche füllen, wie V. 11 u. 16 angegeben, ist zwar in den Berichten der Kirchenväter nicht besonders betont, gehört aber zum Wesen der Sektiererei ebenso wie die Überhebung über das Hergebrachte und die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden. Treffend sind sie nach letzterer Hinsicht V. 10 u. 16 gezeichnet. Der Ungehorsam, welchen die Antinomisten unter Bildung einer Sekte dem greisen Erzbischof bewiesen, ist V. 8 u. 19 gebrandmarkt. Der Spott ist immer diejenige Waffe gewesen, mit welcher Lüstlinge gegen die Wahrheit kämpfen, so daß auch V. 18 hiernach verständlich wird. Das ganze Auftreten solcher Menschen aber fordert die Vergleichung mit den in V. 5, 6 u. 7 sowie V. 11 bezeichneten Verbrechern heraus; besonders richtig ist die Zusammenstellung mit der Rotte des Kore, dessen Empörung aus ähnlichen Beweggründen, wie die Auflehnung des Thebutis hervorging. Daß das Gebaren solcher Menschen den Unwillen des „beherzten" Apostels in einer Weise rege machte, aus welcher die Charakteristik V. 12 u. 13 hervorgehen konnte, ist durch die angeführten Tatsachen erklärlich. Der nämliche Unwille macht sich auch darin geltend, daß der Apostel V. 9 u. 14 Beispiel und Strafandrohung aus dem nämlichen Gedankenkreis hernimmt, auf welchen sich die Häretiker der ersten Jahrhunderte mit Vorliebe zurückzogen.

Irrigerweise hat man aus den Schilderungen des Apostels das Bild einer Sekte zusammengestellt, welche man Balaamiten genannt hat. Das christliche Altertum weiß nichts von einer solchen Sekte, und das Beispiel Balaams liegt zu nahe, als daß es nicht öfter zur Vergleichung mit den Ketzern hätte herangezogen werden können (2 Petr. 2, 15. Apok. 2, 14). Ebenso irrig war es, wegen V. 11 unter den geschilderten Sektierern die Kainiten zu verstehen, welche späteren Datums sind und in der apostolischen Zeit noch nicht bekannt waren.

Vgl. auch zu Vorstehendem die sehr sorgfältige und gründliche Darstellung bei Rampf a. a. O. 45—128.

662. Der Brief ist um 65 n. Chr. im Morgenlande geschrieben.

Die Abfassung fällt vor die Zerstörung Jerusalems, weil sonst unter den V. 5, 6 u. 7 angeführten Beispielen diese Katastrophe nicht fehlen würde. Sie fällt vor 66, weil der hl. Petrus den Brief zu Rom gekannt und benutzt hat. Sie ist aber vor dem Tode des hl. Jakobus, wie schon oben § 661 gesagt worden, also vor 62, nicht denkbar. Wird hinzugenommen, daß die Entwicklung der Dinge, welche sich an den Namen Thebutis knüpften, und die Mitteilung von Nachrichten und Briefen damals einige Zeit in Anspruch nahmen, so erscheint das angegebene Datum zutreffend. Um 65 n. Chr. war der hl. Judas jedenfalls auf dem fernen Schauplatz, der seiner apostolischen Wirksamkeit zugefallen war, und die Kunde von dem, was in seiner Heimat vorging, wird ihn angetrieben haben, zu dem einzig möglichen Mittel schriftlicher Ermahnung zu greifen.

Vierter Abschnitt.

Das prophetische Buch des Neuen Testamentes.

1. Allgemeines.

663. Im Neuen Bunde ist die Prophetie nicht mehr ein Amt, sondern eine Gnade.

Auch im Neuen Testamente ist das Wesen der Prophetie nicht im Vorhersagen künftiger Dinge, sondern in der Predigt der geoffenbarten Wahrheit zu suchen. Letztere erscheint im Neuen Testament der Regel nach als Wirkung eines göttlichen Auftrags, insofern nur die Nachfolger der von Jesu berufenen Apostel und Jünger dazu berechtigt sind. Da nun aber im Neuen Testamente „die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers", welche die Hoffnung des Alten Testamentes ausmachte, bereits „erschienen ist", so kann hier die Kenntnis der Zukunft nicht mehr die Bedeutung haben, welche ihr im Alten Testamente beigelegt werden mußte (s. 2. Tl § 341). Nur ausnahmsweise können im Leben der Einzelnen Umstände eintreten, unter denen die Offenbarung der näheren Zukunft von Wert für die Ewigkeit ist; daher ist im Neuen Testamente die Fähigkeit, Aufschlüsse über die Zukunft zu geben, eine Gnadengabe, welche in Verbindung mit dem außerordentlichen Auftrag, zu predigen, gegeben wird. Diese beiden Momente sind unter dem Namen προφητεία vereinigt, welche 1 Kor. 14, 3 22 24 29 31 als eine der in der apostolischen Zeit gewöhnlichen Geistesgaben angeführt wird. Nach dieser Zeit mußte der außerordentliche Auftrag hinter der regelmäßigen Übung des kirchlichen Lehramtes immer mehr zurücktreten, und es blieb nach göttlicher Vorsehung nur noch die Gnade, in außergewöhnlichen Fällen die Zukunft zu eröffnen, in der Kirche vorhanden, so daß auf diese allein sich jetzt der Name der Prophetie beschränkt.

664. Diesem Verhältnis entsprechend gibt es im Neuen Testament nur ein einziges prophetisches Buch, nämlich die Apokalypse des hl. Johannes.

Die einzige Wirkung, welche in der „Fülle der Zeiten" erst von der Zukunft zu erwarten steht, ist die endliche Vollendung; denn in allem andern „sind wir reich geworden durch Jesum Christum". Nur diese kann daher den Gegenstand der Weissagung bilden, insofern sie aus dem privaten Wirkungskreis hervortritt und der Allgemeinheit dienen soll. Auf dieselbe beziehen sich daher direkt oder indirekt

alle Weissagungen, welche uns von Jesu oder den Aposteln erhalten sind (Matth. 24, 2 ff. Mark. 13, 1 ff. Luk. 17, 20—27; 19, 41—44; 21, 5—36. 2 Thess. 2, 1—12. 2 Tim. 3, 1—9 u. a.), und da diese für das gewöhnliche Heilsbedürfnis ausreichen, so ist leicht einzusehen, daß für den einen betreffenden Gegenstand sich eine solche Literatur, wie die prophetische des Alten Testamentes, nicht bilden konnte. Da aber auf der andern Seite bei Herankunft der Vollendung für die ganze Menschheit außergewöhnliche Schwierigkeiten und Bedürfnisse hervortreten werden, so ist es als kongruent anzusehen, daß die göttliche Barmherzigkeit hierfür ein besonderes Gnadenmittel in einem prophetischen Buch bereitet hat.

2. Die Apokalypse.

665. Apokalypse oder geheime Offenbarung heißt ein neutestamentliches Buch, welches in einer Reihe sinnbildlicher, wunderbar eingekleideter Gesichte die Schicksale der christlichen Kirche von ihrer ersten Zeit bis zu ihrer einstigen Vollendung enthält.

Der Name Apokalypse kann nämlich nichts anderes heißen als Entschleierung oder Offenbarung. In diesem allgemeinen Sinne steht er oft im Neuen Testamente, z. B. Luk. 2, 32. Röm. 2, 5. 1 Kor. 14, 6. Gal. 2, 2. In der Folge hat er eine spezifische Anwendung auf die Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht als auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes erhalten (1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7 13; 4, 13); allein als Buchtitel ist er in der allgemeinen Bedeutung aufzufassen. Dinge, welche ihrer Natur nach, als in der Zukunft oder in den Ratschlüssen Gottes liegend, verborgen sein müssen, werden hier bekannt gemacht. Damit ist nicht gesagt, daß diese Mitteilungen von vornherein klare und unzweideutige Angaben enthalten müssen; jeder Aufschluß über die Geheimnisse Gottes, auch wenn er in Bildern und Allegorie verborgen bleibt, ist eine Enthüllung. Dies findet auf die Apokalypse seine Anwendung, insofern die in ihr enthaltenen Aufschlüsse das Gewand mannigfacher symbolischer Einkleidung tragen und zu richtigem Verständnis mehr Erfahrung und Gebet als Wissenschaft und Scharfsinn des Erklärers in Anspruch nehmen.

Das Dunkel, welches hierdurch verbreitet wird, erstreckt sich von vornherein auf die Bedeutung und die Gliederung des Inhaltes. Neben der oben angegebenen Auffassung, welche jedenfalls als die richtige anzusehen ist, steht die Meinung einiger Kirchenväter und späteren Theologen, wonach bloß die erste Periode der Kirchengeschichte hier geschildert sei, sowie die andere Ansicht, es seien bloß die Endschicksale der Kirche dargestellt. Der modernen naturalistischen Erklärungsversuche, wonach bloße poetische Darstellungen von Zeitereignissen und Hoffnungen u. dgl. in dem Buche enthalten seien, braucht hierbei nicht gedacht zu werden. In Bezug auf die Disposition herrscht bei den katholischen Theologen eine ähnliche Meinungsverschiedenheit. Das Buch beginnt nach der Widmung an die kleinasiatische Kirche mit einer geschichtlichen Einleitung, zu welcher sieben apostolische Sendschreiben gehören, und stellt dann nacheinander einzelne Gesichte dar, welche der Verfasser geschaut hat. Hier gehen die Ansichten darüber auseinander, ob jene Sendschreiben für sich bestehen und lediglich zeitgeschichtlichen Charakter haben, oder ob sie typisch zu verstehen und als Bestandteil in die Reihe der folgenden geheimnisvollen Mitteilungen einzuordnen sind. Von letzteren dann glauben die einen, daß sie in einer einzigen Zeitfolge hintereinander liegen, die andern aber, daß sie mehrere parallel laufende Ordnungen bilden, zu welchen eventuell die Sendschreiben als weitere Parallelordnung hinzutreten. Nach

jeder Auffassung beginnt die Darstellung mit Entwicklungen, welche jetzt schon geschehen sind, und erstreckt sich weiter über solche, welche noch in der Zukunft liegen; allein die Grenze zwischen Vergangenem und Bevorstehendem wird ebenfalls nicht übereinstimmend angegeben. Indes sind dies Erörterungen, welche in das Gebiet der Exegese und der dogmatischen Spekulation gehören. Hierher gehört zunächst die Angabe des Inhaltes, und diese steht hier nach der Gliederung, welche sich in der Schrift findet: Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes, von [Dr] Ph. Krementz, Bischof von Ermland [später Kardinal und Erzbischof von Köln], Freiburg 1883.

Die Apokalypse zerfällt nach einem Vorwort (1, 1—8) in drei Hauptteile: a) in die Offenbarung Jesu Christi als königlichen Lehrers unter dem Bilde des verklärten Menschensohnes, welcher an die sieben Kirchen Kleinasiens Sendschreiben erläßt (1, 9 bis 3, 22); b) in die Offenbarung Jesu Christi als königlichen Hohenpriesters unter dem Bilde des verherrlichten Lammes, welches die sieben Siegel eines verschlossenen Buches öffnet (4, 1 bis 19, 10); c) in die Offenbarung Jesu Christi als Friedenskönigs unter dem Bilde eines Siegers auf weißem Roß, welcher alle Feinde überwindet und mit den Seinigen tausend Jahre herrscht (19, 11 bis 20, 6). Hieran reiht sich der Schluß, welcher als Ziel der königlichen Wirksamkeit Jesu Christi die Bestrafung aller Bösen im Weltgericht und die ewige Vollendung des Gottesreiches darstellt, und es folgt noch ein Nachwort als Zeugnis für die Wahrheit des Dargestellten und als Aufforderung zu gewissenhafter Beobachtung desselben. Der Dreiteilung des Geschauten entspricht eine Dreifachheit des Schauplatzes, indem 1, 9 die Insel Patmos, also die Erde, 4, 1 der geschlossene Himmel, 19, 11 der geöffnete Himmel als Feld genannt wird, auf welchem die einzelnen Gesichte erscheinen, und schließlich 21, 2 der Himmel selbst auf die Erde niedersteigt, um Schauplatz für eine neue Entwicklung zu werden. Jeder Teil beginnt mit einer Erscheinung (1, 9 ff; 4, 1 ff; 19, 11 ff; 21, 11 ff), dann wird die Tätigkeit des Erschienenen dargestellt. Der Verfasser muß mit geistigem Auge alle gezeigten Vorgänge von verschiedenem Standpunkt betrachten, erst von Patmos aus, dann von Babylon, dann aus der Wüste (17, 3), dann von einem hohen Berge (21, 10), auf den er im Geiste versetzt worden.

Das Vorwort gibt Aufschluß über den Ursprung, den Inhalt und die Bedeutung des Buches, widmet dasselbe den sieben Gemeinden, welche in Asien sind, und schildert die Erhabenheit dessen, der dem Verfasser die Vision eröffnet hat, 1, 1—8. Dann wird Patmos als der Anfangspunkt der ganzen Offenbarungsreihe bezeichnet, V. 9, und im ersten Teil die Erscheinung des verherrlichten Heilandes inmitten von sieben Leuchtern geschildert, V. 10—18. Von ihm erhält der Verfasser Auftrag, sieben Sendschreiben teils tröstenden und ermutigenden, teils rügenden und strafenden Inhaltes zu richten 1. nach Ephesus; 2, 1—7; 2. nach Smyrna, V. 8—11; 3. nach Pergamus, V. 12—17; 4. nach Thyatira, V. 18—29; 5. nach Sardes, 3, 1—6; 6. nach Philadelphia, V. 7—13; 7. nach Laodicea, V. 14—22.

Im zweiten Teil a) wird der Verfasser an eine im Himmel geöffnete Tür gerufen, 4, 1, und schaut dort die Herrlichkeit Gottes des Vaters, V. 2 u. 3, inmitten seiner Engel und Heiligen, die ihm immerdar Herrlichkeit und Ehre und Dank darbringen, V. 4—11. b) In der Rechten Gottes sieht er eine innen und außen beschriebene Buchrolle, welche mit sieben Siegeln verschlossen ist, und welche niemand öffnen kann außer einem Lamme, das mit den Malen des Todes, aber auch mit den Zeichen der Herrschaft vor dem Throne Gottes steht, 5, 1—6. Das Lamm nimmt das Buch und empfängt von allen, die im Himmel sind, dieselbe Verherrlichung wie der Vater auf dem Throne, V. 7—14. I. Lösung der sieben Siegel. Wie

es das erste Siegel öffnet, erscheint ein Reiter auf weißem Roß, der auf Eroberungen auszieht, 6, 1 2; beim zweiten Siegel einer auf rotem Roß, der den Krieg auf die Erde bringt, V. 3 u. 4; beim dritten Siegel ein Reiter auf schwarzem Roß, der Hungersnot verhängt, V. 5 u. 6; beim vierten Siegel der Tod auf falbem Roß, der Pest und mannigfaches Sterben bewirkt, V. 7 u. 8; beim fünften Siegel erscheinen unter dem Altar die Seelen der für den Glauben Gemarterten und fordern Gottes Gerechtigkeit zur Strafe auf, werden aber vorerst auf die Langmut und Weisheit Gottes verwiesen, V. 9—11. Bei der Öffnung des sechsten Siegels werden Himmel und Erde erschüttert, und alle Menschen suchen sich umsonst vor dem Zorn Gottes zu bergen, V. 12—17. Dann treten vier Engel an die vier Ecken der Erde, welche die Sturmwinde gefangen halten; vor deren drohender Loslassung werden 144 000 Auserwählte aus Israel an ihren Stirnen besiegelt, 7, 1—8, und es erscheint die unzählbare Schar der triumphierenden Seligen, über deren glückliches Los dem Seher von einem der Ältesten im Himmel Aufschluß gegeben wird, V. 9—17. Bei Eröffnung des siebten Siegels tritt eine halbstündige Stille im Himmel ein, 8, 1; es erscheinen sieben Engel, welche Posaunen erhalten, V. 2. Ein anderer Engel opfert die Gebete aller Heiligen als Rauchopfer vor Gott und wirft das Feuer vom Altar auf die Erde als Ankündigung neuer Gerichte: die Engel rüsten sich zu posaunen, V. 3—6. II. Strafgerichte durch die Posaunenengel. Der erste Engel posaunt, und ein Drittel der Erde verbrennt, V. 7; der zweite, und ein Drittel des Meeres wird Blut, so daß von allen Seegeschöpfen und Seeschiffen ein Drittel zu Grunde geht, V. 8 u. 9; der dritte, und ein Drittel alles Wassers wird Wermut, so daß die Menschen zu Grunde gehen, V. 10 u. 11; der vierte, und die Himmelskörper werden zum dritten Teil verdunkelt, V. 12. Da ruft ein Adler, der mitten durch den Himmel fliegt, Wehe wegen der übrigen drei Posaunenengel, V. 13. Der fünfte Engel posaunt, und der Abgrund wird geöffnet, so daß aus dessen aufsteigendem Rauch Heuschrecken über die Erde kommen, welche die Menschen fünf Monate bloß quälen, nicht töten sollen. Beschreibung dieser Heuschrecken; sie stehen unter einem Anführer, welcher „Verderber" heißt 9, 1—11. Ein Weh ist vorüber; noch zwei kommen, V. 12. Der sechste Engel posaunt und erhält den Auftrag, vier Todesengel freizugeben; diese brechen mit zwanzigtausendmal zehntausend Reitern auf und töten den dritten Teil der Menschen, ohne daß die übrigen sich bekehren, V. 13—21. Da kommt ein anderer gewaltiger Engel vom Himmel herab, der in seiner Rechten ein Buch trägt. Er verkündet eine Botschaft, und der Seher will sie schreiben; allein es wird ihm gewehrt, und der Engel schwört eine furchtbare Strafe, vor welcher noch Zeit zur Buße gelassen wird. Dann wird dem Verfasser das Buch des Engels zu verschlingen gegeben, 10, 1—10, und er erhält nun Auftrag, zu weissagen, V. 11. Es wird ihm ein Rohr gegeben, um damit den Tempel Gottes und alles, was darin ist, zu messen; nur der Vorhof soll den Heiden preisgegeben, und die Stadt soll $3\frac{1}{2}$ Jahre lang zertreten werden, 11, 1 2. Zwei Zeugen sollen dabei $2\frac{1}{2}$ Jahre lang im Bußkleide weissagen und mit göttlicher Macht ausgerüstet sein, V. 3—6. Danach wird das Tier, das aus dem Abgrunde steigt, sie töten, daß ihre Leichname $3\frac{1}{2}$ Tage unbegraben liegen bleiben, bis sie wieder auferweckt werden und in den Himmel steigen, V. 7—12; da entsteht Erdbeben, 7000 Menschen kommen um, und die übrigen geben Gott die Ehre, V. 13. Das zweite Weh ist vorüber; das dritte kommt schnell, V. 14. Der siebte Engel posaunt, und der ganze Himmel gibt Gott Ehre, weil die endliche Vergeltung für Gute und Böse eintreten soll, V. 15—19. Vor dem Endgericht aber entsteht III. der große und letzte Kampf mit den dämonischen Mächten. A. Beginn des Kampfes. Zwei Streiter treten auf; ein Weib mit der Sonne bekleidet, den Mond unter den Füßen, mit zwölf

Sternen auf dem Haupt, das gebären soll, 12, 1 2, und ein blutroter Drache mit sieben gekrönten Häuptern, der vor sich und hinter sich Verderben anrichtet, V. 3 u. 4. Der Drache lauert, um ihr Kind zu verschlingen; sie aber gebiert einen Sohn, der zu Gott entrückt wird (und flieht für $3^1/_2$ Jahre in die Wüste), V. 5 u. 6. Mit dem Drachen kämpft Michael, und der Drache wird vom Himmel zur Erde hinabgeworfen, so daß die Himmlischen frohlocken, V. 7—12. Nun verfolgt der Drache das Weib, es flieht aber mit Adlersflügeln in die Wüste, V. 13 u. 14. Der Drache sucht vergeblich, es zu erreichen, und geht nun darauf aus, ihren übrigen Abstamm zu verderben, V. 15—18. B. Fortsetzung des Kampfes. Neue Streiter treten auf. Aus dem Meer steigt ein Tier mit sieben Köpfen und zehn gekrönten Hörnern, das Gott und alles Heilige lästert, mit satanischer Macht ausgerüstet ist und von allen Kindern der Welt angebetet wird, 13, 1—8. (Wer ein Ohr hat, der höre; Geduld und Glaube überwindet! V. 9 u. 10.) Ein zweites Tier steigt auf, tut große Wunderzeichen, verführt die Menschen, das Bild des ersten Tieres anzubeten, und bezeichnet alles mit dem Malzeichen desselben, V. 11—17. Die Namenszahl dieses Tieres ist 666, V. 18. Aber auf dem Berg Sion steht ein Lamm, das 144 000 Jungfrauen bei sich hat, 14, 1—5. Ein Engel fliegt mitten durch den Himmel und verkündet die Stunde des Gerichts, V. 6 u. 7. Ein anderer macht den Fall Babylons kund, V. 8, und ein dritter bedroht alle Anbeter des Tieres mit ewiger Qual, V. 9—11, während den Heiligen, welche beharrlich bleiben, himmlischer Trost verheißen wird, V. 12 u. 13. C. Wendepunkt des Kampfes. Es erscheinen die Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte und schwingen scharfe Sicheln, V. 14—20. D. Entscheidung des Kampfes. Sieben Engel erscheinen mit den letzten Plagen. Die Auserwählten singen Gottes Siegeslied. Die sieben Engel treten hervor und erhalten sieben Schalen voll des Zornes Gottes, um sie auf die Erde auszugießen, 15, 1 bis 16, 1. Erste Zornesschale: die Anbeter des Tieres werden mit Beulen geschlagen, V. 2. Zweite Zornesschale: das Meer wird Blut, V. 3. Dritte Zornesschale: die Flüsse und Quellen werden Blut, weil sie mit dem Blut der Heiligen gefüllt gewesen, V. 4—7. Vierte Zornesschale: es entsteht Glühhitze auf Erden, aber die Menschen tun nicht Buße, V. 8—9. Fünfte Zornesschale: Krankheiten unter den Anbetern des Tieres, aber keine Buße, V. 10 u. 11. Sechste Zornesschale: der Euphrat trocknet aus, dämonische Truggeister kommen, die Könige zu ihrem Untergange zu locken, V. 12—16. Siebte Zornesschale: Endgericht unter Blitz, Donner und Erdbeben; alles zerfällt, zentnerschwerer Hagel bedrängt die Menschen, allein sie lästern Gott deswegen, V. 17—21. Dem Verfasser wird von einem der sieben Engel Babylon, d. h. das heidnische Rom, unter dem Bilde einer Buhlerin gezeigt, die vom Blute der Märtyrer trunken ist, Kap. 17. Ein anderer herrlicher Engel verkündet Babylons wohlverdienten Sturz; die Könige und die Krämer der ganzen Welt jammern, aber der Himmel jubelt darüber, 18, 1 bis 19, 4. Eine Stimme vom Himmel kündigt die Hochzeit des Lammes an, und der Seher fällt vor Staunen nieder, V. 5—10.

Im dritten Teil sieht der Verfasser den Himmel offen, und das ewige Wort Gottes erscheint als Sieger auf weißem Roß, umgeben von weißgekleideten Scharen auf weißen Pferden, V. 11—16. Ein Engel, der in der Sonne steht, lädt zum Siegesmahle ein, und alle dämonischen Mächte werden samt ihrem Haupt, dem Satan, für tausend Jahre in den Abgrund geworfen, V. 17 bis 20, 3. Die Märtyrer und Heiligen stehen auf und regieren mit Christo tausend Jahre; selig, wer zu ihrer Zahl gehört! V. 4—6. Nach den tausend Jahren wird der Satan für eine kurze Zeit losgelassen und verführt Gog und Magog, daß sie die heilige Stadt belagern, allein Feuer vom Himmel verzehrt alle, und der Teufel wird mit seinem Anhang für immer

in den Feuerpfuhl geworfen, V. 7—10. Den Schluß bildet 1. der ewige Ausschluß aller Feinde Gottes im Weltgericht. Alle Toten stehen auf zum Gericht; es werden Bücher aufgeschlagen, und wer nicht im Buch des Lebens eingeschrieben ist, wird in den Feuerpfuhl geworfen, V. 11—15. 2. die ewige Friedensherrschaft Gottes des Allherrschers. Ein neuer Himmel und eine neue Erde sind da, 21, 1, und das neue Jerusalem steigt herab, V. 2, und alles Leid ist vergangen, V. 3 u. 4, und es wird ewiges Leben den Treuen, ewiger Tod den Sündern verkündigt, V. 5—8. Ein Engel führt den Verfasser auf einen hohen Berg und zeigt ihm als die Braut des Lammes die neue Stadt Gottes in ihrer wunderbaren Vollkommenheit; alle Völker und Könige wandeln in ihrem Licht, schöpfen in ihr das Leben und schauen Gott an, der sie regiert in alle Ewigkeit, V. 9 bis 22, 5.

Der Epilog enthält eine dreifache Bezeugung dieser Prophetie durch den Engel, V. 6 u. 7, durch den Verfasser, V. 8 u. 9, und durch Jesum selbst. Die Gemeinden werden aufgefordert, sich dieselbe zu nutze zu machen und dem Buche die gebührende Verehrung zu bezeigen, V. 10—20. Segensspruch, der Widmung zu Anfang entsprechend, V. 21.

Es ist als gewiß angenommen, daß in dieser Reihe von Bildern die Geschichte der christlichen Kirche von der Zerstörung Jerusalems an bis zum Ende der Welt dargestellt ist. Aber auch von dieser Grundlage aus ist die Deutung des Buches eine überaus mannigfache, und zwar nicht bloß, weil der Inhalt der subjektiven Auffassung reichen Spielraum gewährt, sondern auch, weil er wirklich einen mannigfachen Sinn in sich schließt. Ansprechend ist der in einer kleinen Schrift von Joseph v. Orsbach, Deutung der Apokalypse durch sich selbst, Aachen 1855, entwickelte Grundgedanke, daß die Apokalypse ein Trostbuch für die in den letzten Verfolgungen beim Weltende Lebenden sei; wenn diese die in demselben angedeuteten früheren Schicksale der Kirche alle nach Gottes Ratschluß erfüllt sehen, werden sie daraus den Glauben und die Zuversicht gewinnen, um in dem letzten harten Kampfe treu auszuhalten. Allein die Tragweite des Buches erstreckt sich gewiß auch auf die vor dem Weltende Lebenden, und es muß auch von ihm gelten, was 2 Tim. 3, 16 gesagt ist, daß „jede von Gott eingegebene Schrift nützlich ist zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit". (Vgl. Cornely, Introd. III 734). Ausgeschlossen ist hier die Befriedigung der Neugier; die Verwendung der Apokalypse zu dem Zweck, künftige Ereignisse mit Tag und Stunde vorauszusagen, ist und bleibt abergläubisch, weil das Buch eine solche Bestimmung von Gott nicht erhalten hat. Da aber Gott der Herr in seiner erhabenen Wirksamkeit immer einheitlich und sich selbst gleich bleibt, so darf aus der allgemeinen Darstellung der kirchlichen Entwicklung gewiß auf die Besonderheiten der letzteren geschlossen werden, und so kann die Apokalypse gewiß typisch von den verschiedensten Vorgängen in der Kirche verstanden werden. Auf diesem Grundgedanken beruht die Erklärung der Apokalypse von dem frommen Bartholomäus Holzhauser, die selbst von prophetischem Geist angehaucht ist; nur hat die Geistesverwandtschaft auch hier eine Dunkelheit übrig gelassen, welche den geheimnisvollen Charakter der Apokalypse nicht aufhebt. Auf dem nämlichen Standpunkt steht der Kommentar von Ign. Waller, Die Offenbarung des hl. Johannes ꝛc., Rixheim (Freiburg) 1882.

666. Die Apokalypse bezeichnet sich selbst als eine Schrift des heiligen Apostels Johannes.

Zuerst steht fest, daß das Buch von dem nämlichen Manne verfaßt worden ist, welchem auch die geschilderten Erscheinungen zu teil werden; die Stellen 1, 1—3

11 19; 2, 1 ff; 10, 4; 14, 13; 19, 9; 21, 5; 22, 8 20 lassen darüber keinen Zweifel bestehen, und besonders zeigt dies die Vorrede (1, 4—8), insofern sie die Gedanken aus dem späteren Inhalt rekapituliert. Als dem Seher dieser Gesichte aber begegnet man im Buche von vornherein (1, 1) τῷ δούλῳ (Χριστοῦ) Ἰωάννῃ. Der Ausdruck ist aus Röm. 1, 1. Tit. 1, 1. Jak. 1, 1. Jud. V. 1 bekannt genug, um den Apostel erkennen zu lassen. Diese Überzeugung wird durch die Wahrnehmung bestätigt, daß dem betreffenden Johannes ein Oberhirtenamt über die Bischöfe der kleinasiatischen Kirche übertragen ist (1, 19 bis 3, 22), wie es nach geschichtlicher Kenntnis bloß vom hl. Johannes ausgeübt worden ist. Die wiederholte Berufung auf sein Zeugnis ferner (1, 2; 22, 18 20) erinnert an die ähnlichen Versicherungen Joh. 19, 35; 21, 24 und 3 Joh. V. 12 und zeigt den Apostel als jemanden, der allen bekannt sein mußte. Vor allem aber weist die geschichtliche Angabe 1, 9 einzig auf den Lieblingsjünger des Herrn. Die ältesten Kirchenschriftsteller berichten nämlich einstimmig, daß nach Patmos durch die römische Obrigkeit der Evangelist Johannes verbannt wurde, wenn auch über die genaue Zeit die Angaben auseinander gehen. Vgl. oben § 493 und unten § 670. Daß die nämlichen Gedanken, welche sich durch das Evangelium Johannes' ziehen, auch in der Apokalypse als Grundton erscheinen, s. törichten Einreden gegenüber ausgeführt bei Schäfer, Einl. in das N. T. 349 f. Tiefenthal (Die Apok. des hl. Joh. erklärt, Paderborn 1892, 119) macht darauf aufmerksam, daß Joh. 19, 37 und Apok. 1, 7 für die Stelle Zach. 12, 10 gleichmäßig von der Septuaginta abweichen.

667. Demgemäß ist die Apokalypse auch bei ihrem Bekanntwerden in der Kirche allgemein als apostolische Schrift aufgenommen und als kanonisch verehrt worden.

Die Apokalypse gehört zu denjenigen heiligen Schriften, deren Bezeugung in die früheſten Zeiten hinaufreicht. Die Reihe der Zeugen beginnt mit Papias, der als direkter oder indirekter Schüler des hl. Johannes über dessen Schriften besonders unterrichtet sein mußte. In einem alten Kommentar zur Apokalypse, der von Andreas aus Cäsarea herrührt, heißt es in der Vorrede (CVI 493): περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου . . . καὶ Παπίας καὶ . . . ἐγέγγυοι πιστώσασθαι (vgl. ebd. c. 34, serm. 12; CVI 325), und in einer andern Erklärung aus patristischer Zeit (Cramer, Catena VIII 360): Τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου διαδόχου τοῦ εὐαγγελίστου Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις, διαβεβαιοῖ. Παπίας δὲ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, ὅτι εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν, οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρησιν· ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος καλούμενος, καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, αὐτὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (12, 7). Justin der Martyrer, der sonst auf seinem apologetischen Standpunkt die heiligen Schriften zu nennen vermeidet (vgl. oben § 453) führt doch die Apokalypse mit Namen an (Dial. 81; VI 669): καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε κτλ. Die Anerkennung der Apokalypse von seiten Justins berichtet auch Eusebius (H. E. 4, 18; XX 376); der hl. Hieronymus fügt (De vir. ill. 9; XXIII 625) hinzu, Justin der Martyrer habe dieselbe ausgelegt. In nächster Linie steht Dionysius von Korinth, der in der im 1. Bd § 97 angeführten Stelle die Anspielung auf Apok. 22, 18 als selbstverständlich ansieht. Auf ihn folgt Hermas, dessen „Hirt" an sehr vielen Stellen die Gedanken samt ihrem Ausdruck aus der Apokalypse hernimmt, z. B. Vis. 1, 4; 2, 2 4; 3, 5; 4, 1 2; Mand. 10, 3; II 895 898 903 910 911 941. An diesen Zeugen aus der römischen Kirche

schließen sich das Muratorische Fragment und die Itala unmittelbar mit dem Zeugnis der Echtheit an, und aus dem Abendland tritt bald nachher der Brief der Kirchen zu Vienne und Lyon hinzu (vgl. Eus., H. E. 5, 1 2; XX 413 432 433). Hiermit stimmt, wie zu erwarten, der hl. Irenäus überein, der (Adv. haer. 4, 20, 11; 5, 26, 1; VII 1040 1192) die Apokalypse wörtlich als Schrift des hl. Johannes anführt: Sed et Ioannes Domini discipulus in Apocalypsi sacerdotalem et gloriosum regni eius videns adventum: conversus sum, inquit, videre etc. Manifestius adhuc etiam de novissimo tempore . . . significavit Ioannes Domini discipulus in Apocalypsi etc. Ebenso drückt sich Tertullian aus, der nicht vergißt, dem Verfasser auch den Beinamen apostolus zu geben (De praescr. haeret. 33; II 46. Adv. Marc. 3, 14; II 340); ähnlich Klemens von Alexandrien (Strom. 6, 13; IX 328. Paedag. 2, 10 12; VIII 528 541). In die Reihe dieser Zeugen gehören ferner Melito und Apollonius nach Eus., H. E. 4, 26, 4; 5, 18, 14 (XX 392 480) und Hier., De vir. ill. 9 (XXIII 625). Von Theophilus dem Antiochener bezeugt Eusebius (H. E. 4, 24, 1; XX 389), daß er in einer verloren gegangenen Schrift die Apokalypse zitiert habe; deutliche Reminiszenzen aus derselben stehen auch Ad Autol. 2, 28 (VI 1097). Origenes erkennt wie sein Lehrer Klemens die Apokalypse unbedingt als Schrift des Apostels Johannes an; so u. a. Comment. in Matth. t. 16, 6 (XIII 1385): Διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ταῦτα· Ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν κτλ. (1, 9); ferner In Io. t. 1, 14 (XIV 48): φησὶν οὖν ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης κτλ. (vgl. ebd. t. 2, 4; XIV 116). Cyprian nennt zwar nicht den Apostel Johannes als Verfasser, zitiert aber das Buch als divina scriptura (Ep. 63 [ad Caecil.], 12; IV 383 [17, 15], als Domini tui vocem (De op. et eleem. 14; ebd. 611 [3, 17 18], vgl. De bono pat. 13; ebd. 631 [3, 11], und sagt (De exhort. mart. 11; ebd. 668): in Apocalypsi Dominus mandata sua divina et praecepta coelestia ad septem ecclesias et earum angelos dirigit.

668. Der Glaube der ersten Kirche an den apostolischen Ursprung der Apokalypse ist besonders auch durch die Ausbildung des Chiliasmus dokumentiert. Als dieser ins Extrem getrieben worden war, suchte namentlich Dionysius von Alexandrien den Irrenden ihre Hauptstütze dadurch zu entziehen, daß er die Abfassung der Apokalypse dem heiligen Apostel Johannes absprach. So wurden eine Zeitlang in gelehrten Kreisen Zweifel gegen die Echtheit des Buches unterhalten, ohne daß dadurch der Glaube der Kirche hätte erschüttert werden können.

Bekannt ist, wie seit dem 2. Jahrhundert sich in der Kirche, namentlich bei Judenchristen, die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich ausbildete, bis zu welchem die Seelen der christlich Verstorbenen an irgend einem Orte sollten aufbewahrt bleiben, um dann mit Christo den Lohn für ihre Treue und den Ersatz für alle überstandenen Leiden zu empfangen. Diese Ansicht stützte sich mit mehr oder weniger Recht auf Apok. 20, 3 ff und ward deswegen von bedeutenden Lehrern der Kirche, wie Justinus und Irenäus, geteilt, ja in gemildertem Sinne noch vom hl. Augustinus (De civ. Dei 20, 7; XLI 666 f) verteidigt. Mit dem Anfang des 3. Jahrhunderts aber wurden diese Erwartungen zur Ausmalung einer grob sinnlichen Glückseligkeit umgestaltet, welche der Lohn des christlichen Lebens sein sollte, und damit wurden auch die wichtigsten Lehren der christlichen Offenbarung in Frage gestellt. So erhob sich bald namentlich durch Origenes eine energische Reaktion

gegen diese Verirrung, und besonders suchte sein Schüler Dionysius (seit 248 Bischof in Alexandrien, gest. 264 oder 265) mit allen Mitteln der verderblichen Geistesrichtung entgegenzuwirken. Zu wissenschaftlicher Bestreitung derselben veranlaßte ihn ein ägyptischer Bischof Nepos, der in einer Schrift Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν auf buchstäbliche Deutung der Apokalypse drang und so den gröbsten Chiliasmus verteidigte. Die bald eintretende Christenverfolgung unter Decius leistete der Verbreitung dieses Buches Vorschub, weil während derselben jedes Mittel willkommen war, welches den Mut der Verfolgten erhöhte. Sobald aber die Verfolgung geendigt war, stellte Dionysius jener Schrift sein Buch Περὶ ἐπαγγελιῶν entgegen, und es gelang ihm, den chiliastischen Träumereien in weiten Kreisen ein Ziel zu setzen. In den Stellen aus diesem Buch, welche Eusebius seiner Kirchengeschichte einverleibt hat, bekämpft Dionysius zuerst solche, welche die Apokalypse einfach deswegen verwerfen, weil die Träumereien der Chiliasten mit Recht aus derselben hergeleitet würden, weil sie keine Enthüllung, sondern eine Verhüllung dessen sei, was sie sagen wolle, weil sie gegen die Denkgesetze verstoße und nicht von einem Apostel, sondern viel eher von Cerinth verfaßt sein könne. Im Gegensatz hierzu will Dionysius wegen der weitverbreiteten Verehrung, welche das Buch in der Kirche genießt, demselben seine Bedeutung wahren, will aber den apostolischen Ursprung desselben, den die Chiliasten bei Verteidigung ihrer Lehren am meisten betonen, nicht anerkennen. Als Gründe seiner Leugnung gibt er an: 1. daß der Verfasser der Apokalypse wiederholt mit seinem Namen hervortrete, während der Apostel Johannes in seinen übrigen Schriften nie sich mit Namen nenne, 2. daß die Apokalypse sich in ihrem Gedankeninhalt weder mit dem Evangelium noch mit dem ersten Brief des Apostels Johannes berühre, 3. daß die Sprache der Apokalypse sich von der Reinheit der griechischen Diktion, welche im Evangelium und in den Briefen zu beobachten sei, weit entferne und Solözismen enthalte, welche der Apostel Johannes nicht könne geschrieben haben. Als Verfasser müsse man also irgend einen andern Johannes annehmen, der nicht Apostel gewesen sei (Eus., H. E. 7, 24, 3 f; XX 692 f).

Es ist leicht zu sehen, daß hier der Eifer der Beweisführung den heiligen Bischof zu weit geführt hat. Warum der Apostel Johannes seinen Namen im Evangelium und in den Briefen nicht nennt, ist oben § 498 und 651 erörtert worden und ist hinreichend bekannt; dazu kommt, daß die griechischen und römischen Schriftsteller überhaupt in geschichtlichen Darstellungen ihre Namen nicht nennen. In der Apokalypse aber mußte der Verfasser den Grundsatz befolgen, der in allen prophetischen Büchern des Alten Bundes eingehalten ist, nämlich, daß der Prophet mit seinem Namen für die Echtheit und die Bedeutung der Weissagungen einzustehen hat. Die zweite Behauptung des hl. Dionysius ist tatsächlich sehr leicht zu widerlegen. Nur in der Apokalypse, im vierten Evangelium und im ersten Briefe des hl. Johannes wird der Sohn Gottes „das Wort" genannt (vgl. Bruder, Concord. 534 f). Nach dem vierten Evangelium (1, 3) ist „alles durch das Wort gemacht"; nach der Apokalypse (3, 14) ist das Wort „der Anfang der Schöpfung Gottes"; der menschgewordene Gottessohn heißt im Evangelium nach Johannes (1, 29 36) „das Lamm, das die Sünden der Welt wegnimmt"; die Apokalypse bezeichnet denselben in seiner Erhöhung ebenfalls 29mal als Lamm, ohne daß auf den Unterschied zwischen ἀμνός dort und ἀρνίον hier Gewicht gelegt werden dürfte (s. Joh. 21, 15), und der Zusatz τὸ ἐσφαγμένον (Apok. 5, 6 12) vervollständigt die Übereinstimmung. Indem aber die Apokalypse an allen betreffenden Stellen dem Lamme göttliche Macht und göttliche Eigenschaften beilegt, findet sich gewiß in ihr der Hauptgedanke des vierten Evangeliums wieder (vgl. weiter Apok. 12, 11 mit Joh. 1, 7. Apok. 5, 9 mit Joh. 10, 16. Apok. 18, 23; 21, 2 9; 22, 17 mit Joh. 3, 29. Apok. 21, 6;

22, 17 mit Joh. 4, 10 ff; 7, 37 ff; s. Maier, Einl. 469 ff). Ein vollkommenes Zusammentreffen in den einzelnen Gedanken kann aber deswegen nicht gefordert werden, weil der Gedankenkreis der Apokalypse ebensoweit von dem des vierten Evangeliums und der Briefe Johannis entlegen ist, wie die Herrlichkeit Jesu von seinem Erdenwandel. Damit ist die Einrede des hl. Dionysius erledigt, es fänden sich in der Apokalypse die Wörter ζωή, φῶς, ἀλήθεια, χάρις, κρίσις u. a. nicht vor (s. oben § 646). Was nun die dritte Einrede betrifft, so ist vorerst konstatiert, daß die Apokalypse auch viele Eigentümlichkeiten des Ausdrucks mit den übrigen Schriften des hl. Johannes gemein hat (s. Cook, Holy Bible, N. T. IV 460 f). Daneben aber ist es richtig, daß die Apokalypse auffallend ungriechische Konstruktionen enthält, z. B. (1, 4) ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, (1, 5) ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (vgl. 3, 12; 14, 12; 20, 2), (1, 5) τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς . . . καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν. Allein Solözismen dürfen solche Verbindungen nur bei einem Schriftsteller heißen, der die betreffende Regel nicht kennt und sie daher nicht anwenden kann. Der Verfasser der Apokalypse aber zeigt an sehr vielen Stellen, daß er mit den fraglichen Sprachgesetzen wohl vertraut ist, und daraus ergibt sich, daß er sie in jenen Fällen nicht anwenden will. Was ihn dazu geleitet hat, ist schwer zu sagen. An der zuerst angeführten Stelle ist klar, daß ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος als Eigenname behandelt ist, ähnlich wie Exod. 3, 14 אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם, und daß sich ὁ ἦν nicht der Abwandlung fügt, nach der man ἀπὸ τοῦ ὄντος und ἀπὸ τοῦ γενομένου sagen könnte. An andern Stellen mag die Nachahmung der alttestamentlichen Propheten solche Abweichungen der Grammatik mit sich gebracht haben. Wäre dies alles aber auch nicht der Fall, so ist gewiß, daß die angeführten Eigentümlichkeiten nicht groß genug sind, um die Gründe, welche für die Herkunft der Apokalypse von Johannes dem Apostel sprechen, zu entkräften. Es sind ja ähnliche Verschiedenheiten bei den Schriftstellern jedes Volkes zu bemerken. So hat Goethe, der doch in der „Iphigenie" den deutschen Stil klassisch handhabt, in seinen prosaischen Schriften unzählige Verstöße gegen die logische und grammatische Richtigkeit desselben, so daß Andresen in seinem Buch „Sprachgebrauch und Sprachrichtigkeit im Deutschen", 3. Aufl., Heilbronn 1883, die Beispiele, wie man nicht schreiben darf, hauptsächlich aus Goethe zusammengelesen hat. Vgl. hierzu die anziehende Darstellung bei Salmon, A historical Introduction to the study of the Books of the New Testament, London 1885, 277 ff.

Obwohl auch zur Zeit des hl. Dionysius von Alexandrien die angeführten Gründe keine durchgreifende Überzeugung haben bewirken können, so macht sich doch seit dem Kampf gegen die Chiliasten im Morgenlande ein gewisses Mißtrauen bezüglich der Apokalypse bemerklich. Dies ward auch dadurch genährt, daß unter den Juden während der Bedrängnisse, welche sie seit den Machabäerkämpfen bis zum Tode Hadrians zu ertragen hatten, eine reiche apokalyptische Literatur entstanden war, welche gerade im 3. Jahrhundert mannigfach verbreitet und zum Teil christlich umgestaltet wurde (4. Buch Esdras, Buch Henoch u. dgl., s. 1. Tl § 50). Die gerechte Abwehr, welche man gegen diese Art von Literatur übte, vermehrte das Mißtrauen gegen die Apokalypse des hl. Johannes, welche in ihrer Form vielfach mit den in Rede stehenden Pseudepigraphen übereinstimmte. Auf diese Weise sind die Erscheinungen zu erklären, welche im 1. Tl § 43 registriert sind. Eusebius ist jedenfalls nicht frei von Voreingenommenheit, wenn er die Apokalypse wegen gelehrter Kritik unter die νόθα setzen möchte, da er doch auch gesteht, man könnte sie wegen allgemeiner Anerkennung zu den ὁμολογούμενα rechnen, und da er Dem. ev. 8, 2 (XXII 605) sie ohne Anstand als biblisches Buch zitiert. Allein auch der hl. Cyrill von Jerusalem führt in seinem Kanon Catech. 4, 36 (XXXIII 500) das Buch nicht mit

auf; der hl. Johannes Chrysostomus zitiert es ebensowenig jemals als Theodoret. Jedenfalls aber gehen der hl. Hieronymus (Ep. 129 [ad Dard.], 3; XXII 1103) und Junilius (De part. div. leg. 1, 4; LXVIII 18) zu weit, wenn sie einfach behaupten, die Apokalypse habe im Morgenlande keine allgemeine Geltung. Denn daß die angeführten Erscheinungen auf gelehrte Meinung und nicht auf kirchliche Überzeugung zurückzuführen sind, lehrt am besten das Beispiel des hl. Gregor von Nazianz, der in der Theorie (Carm. 1, 1, 12; XXXVII 474) die Apokalypse nicht mit zum Kanon rechnet, in der Praxis aber (Or. 29, 17; XXXVI 96) sie als biblisches Buch zitiert. In der Tat läßt sich bemerken, daß auch nach der Agitation des hl. Dionysius die Apokalypse im Morgen- wie im Abendlande immerfort als kanonisches Buch verehrt und gebraucht wurde. Commodian (um 270) zeigt Instr. 41 (V 231) seine Verehrung für die Apokalypse. Der älteste Kommentar zu derselben, welcher bekannt geworden ist, rührt von dem Bischof Viktorinus von Pettau in Pannonien her, der 303 unter Diokletian den Martertod litt; die Überbleibsel aus demselben s. Migne V 317 ff. Lactantius argumentiert (Epit. instit. divin. 42; VI 1049): Sicut docet Ioannes in Revelatione. Methodius, der um 311 starb, zitiert (Conv. 6, 5; XVIII 121) die Stelle 14, 1 mit den Worten Τοῦτο καὶ Ἰωάννης und (De Resurr. 9; ebd. 316) die Stelle 20, 3 in der Form ἐπίστησον δὲ μήποτε καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης . . . ἐδήλωσε; der nämliche Schriftsteller wird von Andreas von Cäsarea (s. oben § 667) mit Papias, Irenäus und Hippolytus zusammen als Zeuge für die göttliche Inspiration der Apokalypse angeführt. Von Theophilus bemerkt Eusebius (H. E. 4, 24; XX 389), er habe die Apokalypse in seiner Streitschrift gegen Hermogenes zitiert. In der Apologie des Origenes, welche der hl. Martyrer Pamphilus (gest. 309) verfaßte, drückt dieser berühmte Presbyter seine völlige Übereinstimmung mit Origenes bezüglich des Glaubens an die Apokalypse aus (Apol. 7; XVII 596 597). Im Laufe des nämlichen Jahrhunderts genießt die Apokalypse als Schrift des hl. Johannes unbestrittenes Ansehen bei Tichonius (Aug., C. ep. Parm. 2, 10, n. 20; XLIII 63), dem hl. Ephrem (Opp. Syr. II, Rom. 1740, 332 c), dem hl. Basilius (Adv. Eunom. 2, 14; XXIX 600), dem hl. Gregor von Nyssa (Adv. Apoll. 37; XLV 1208. Or. in suam ordin.; XLVI 549) und dem hl. Athanasius (Ep. heort. 39; XXVI 1437), bis durch die im 1. XI § 46 angegebenen autoritativen Kundgebungen das kanonische Ansehen des Buches endgültig gesichert wurde.

669. Die Echtheit der Apokalypse ist auch in neuerer Zeit wiederholt bestritten worden, allein ohne daß die Bestreiter über Dionysius von Alexandrien hinausgegangen, und ohne daß entscheidende Gründe gegen den apostolischen Ursprung des Buches vorgebracht worden sind.

Daß die moderne Kritik zu den vom hl. Dionysius beigebrachten Gründen, namentlich auch zu den aus Sprache und Stil genommenen Einwendungen nichts Neues hinzuzufügen gewußt hat, ist allseitig zugestanden. Nur in der Form verschieden sind die folgenden Einwendungen, welche in protestantischen Einleitungsschriften vorgebracht werden (s. Holtzmann, Einl. 422). 1. Der ganze Geist des Buches soll der Stelle Mark. 13, 32 widerstreiten, während doch die Verschiedenheit bei Auslegung des Buches zeigt, daß in demselben nichts ungewisser ist als Tag und Stunde. 2. Die Stelle Apok. 3, 21 soll Mark. 10, 40 geradezu widersprechen; doch ist nicht beachtet, daß hier der verherrlichte, dort der leidensfähige Erlöser spricht. 3. Die Worte 18, 20 und 21, 24 habe der Apostel Johannes nicht niederschreiben können; indes wußte derselbe gewiß, daß nach Luk. 10, 20 die Namen der Apostel im Himmel

geschrieben stehen, und er konnte, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, oder ohne daß die Apostel ihm als „eine objektive Größe" erschienen, den Gemeinden in Kleinasien gegenüber die Stellung der Apostel ebenso betonen wie Paulus Eph. 2, 20. 4. Allein bei „zwölf Aposteln" (21, 14) wäre ja der hl. Paulus übergangen? Hierauf ist zu antworten, daß die Zahl zwölf für die Sendboten Christi typisch ist und so auch bei Matth. 19, 28 ohne Rücksicht auf Paulus gebraucht wird. 5. Der Verfasser nennt sich nicht Apostel, wie Paulus (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 1), sondern Diener Jesu Christi (1, 1); doch das tun auch der hl. Jakobus (Jak. 1, 1) und der hl. Judas (Jud. V. 1). 6. Der Apostel Johannes sei nach Apg. 4, 13 im jüdischen Sinne ungebildet gewesen, während die Apokalypse rabbinische Gelehrsamkeit an den Tag lege. Diesen Einwurf widerlegt das vierte Evangelium hinreichend; „was Gott vor Weisen und Klugen verborgen, das hat er den Kleinen offenbart", und die Kenntnis des Alten Testamentes, welche die Apokalypse an den Tag legt, war weder dem Verfasser jenes Evangeliums fremd, noch darf sie bei einem Metropoliten der ersten Kirche befremden. Endlich soll 7. der Verfasser der Apokalypse seine Anhänglichkeit an das Judentum nicht verleugnen und von dessen Wiederherstellung eine goldene Zukunft erwarten. Wäre dies richtig, so könnte er gewiß nicht der nämliche sein, welcher das vierte Evangelium geschrieben hat; allein auf den ersten Blick zeigt sich, wie unberechtigt eine solche Behauptung aus 3, 12; 7, 4 ff (neben V. 9); 21, 2 10 gefolgert wird; diese Stellen lehren gerade, daß etwas anderes an die Stelle des Judentums getreten ist. Alle andern Einreden, wie die von dem Gegensatz zwischen geistiger Wiederkunft Jesu im Johannes-Evangelium und sinnfälliger in der Apokalypse, zwischen der Jungfräulichkeit Johannes' sowie dem Lob der Jungfräulichkeit (14, 4) und der „Angabe 1 Kor. 9, 5, Johannes sei verheiratet gewesen", sind einzig „auf den guten Willen der Bestreiter zurückzuführen". Dies gilt auch von den neueren Versuchen, die Einheit des Werkes zu leugnen. Bald soll die Apokalypse eine jüdische Schrift sein, welche von einem Christen übersetzt und bearbeitet worden (Vischer, Die Offenb. Joh. eine jüd. Apok. in christl. Bearbeitung, mit Nachw. von A. Harnack, Leipzig 1886), bald ein christliches Werk, in welches größere jüdische Stücke aufgenommen sind (Sabatier, Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de St Jean, Paris 1888 [und vorher in der Revue de Théologie et de Philosophie 1887, 553 ff]). Für das Weitere kann hier auf A. Meyer, Die neueren Arbeiten über die Offenbarung Johannis, in der Theol. Rundschau I (1898) 47 ff, verwiesen werden.

670. Die Apokalypse ist unter dem römischen Kaiser Domitian um das Jahr 96 niedergeschrieben.

Da die Offenbarungen, welche den Inhalt dieses Buches bilden, einzig gegeben worden sind, um niedergeschrieben zu werden (1, 11 19), so läßt sich erwarten, daß das Buch bald nach den Gesichten selbst und demnach noch auf der Insel Patmos geschrieben worden ist. Nun aber ist es konstante Tradition der ältesten Kirche, daß Johannes unter Domitian nach Patmos verbannt und unter Nerva zurückgerufen wurde (Iren., Adv. haer. 5, 30, 3; VII 1207. Clem. Alex., Quis dives salv. 42; IX 648. Orig., In Matth. t. 16, 6; XIII 1385. Eus., H. E. 3, 18 23; XX 252 258. Victor. Petav., In Apoc. 10, 11; V 333. Hier., C. Iovin. 1, 26; XXIII 247; De vir. ill. 9; ebd. 625. Hier., Chron. Euseb. interpret., ad an. 14 Domit.; XXVII 602. Sulpit. Sev., Hist. s. 2, 31; XX 146). Wenn der hl. Epiphanius den Kaiser Claudius nennt, so ist bei ihm ein Irrtum allgemein zugestanden. Ein ähnlicher Irrtum ist die Angabe Theophylakts (aus dem 11. Jahrh.), Johannes habe 33 Jahre nach der Himmelfahrt

Jesu, also unter Nero, auf Patmos sein Evangelium geschrieben. Die von L. de Dieu herausgegebene syrische Übersetzung (aus dem 6. Jahrh.) hat in der Überschrift die Angabe דאשתדו מך נארון קיסר; allein hiermit ist nicht Claudius Nero, sondern Domitianus Nero gemeint.

Die gegen diese historische Festsetzung vorgebrachten sog. inneren Gründe sind nicht von Bedeutung. Aus Apok. 11, 1 2 folgt gewiß nicht, daß damals Jerusalem noch nicht zerstört gewesen, sowie auch 17, 10 der sechste König nicht als Nero erklärt werden kann und die Zahl 13, 18 gewiß viele einfachere Deutungen als נרון קסר findet.

671. Es erscheint als providentielle Fügung dessen, der seiner Kirche die Heilige Schrift hinterlassen wollte, daß das letzte Buch der Bibel den Abschluß der göttlichen Wirksamkeit nach außen darstellt, nachdem das erste Buch derselben mit den Anfängen dieser Wirksamkeit begonnen hat.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Schluß der Apokalypse wieder in denselben Gedankenkreis zurückkehrt, von welchem der Anfang der Genesis ausgeht. Dort „schafft Gott den Himmel und die Erde", hier „macht er alles neu" (21, 5), „und es ist ein neuer Himmel und eine neue Erde" (21, 1). Dort „wandelt Gott im Paradiese um die Abendkühle", hier ist „die Hütte Gottes bei den Menschen; er wird bei ihnen wohnen" (21, 3). In der Genesis wird als Strafe für die Sünde Schmerz und Tod und Arbeit und Mühsal verhängt; in der Apokalypse „wird Gott abwischen alle Tränen von ihren Augen; der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz wird mehr sein; denn das erste ist vergangen" (21, 4). So wird die ursprüngliche Schönheit alles Geschaffenen, welche durch die Sünde zerstört worden, durch das Lamm Gottes wiederhergestellt, und der Lebensbaum, von dem Adam weggewiesen worden, „dient nun zur Gesundheit der Völker" (22, 2). In der Genesis wird die Erde um des Menschen willen und Kain um seiner Sünde willen verflucht; nach der Apokalypse „wird nichts Verfluchtes mehr sein" (22, 3). In der Genesis wird Kain vom Angesichte Gottes verwiesen und erhält ein Zeichen auf die Stirne, das seine Verwerfung ausdrückt; gemäß der Apokalypse „werden seine Knechte ihm dienen; sie werden sein Angesicht sehen und seinen Namen an ihren Stirnen tragen" (22, 3 4). So geht in Erfüllung, was 21, 6 steht: „Es ist geschehen! Ich bin das A und das Ω, der Anfang und das Ende."

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS475.K28T4 C001 V003
THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK 5. AUFL. FREIB
3 0311 00015 8357

WITHDRAWN

BS
475
.K28T4 Kaulen, Franz
AUTHOR
V.3 THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK:
TITLE
32017
DATE DUE
1938
32017

3 0311 00015 0057